NICOLAS BERDIAEV

DE L'ESCLAVAGE ET DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME

« La mode est aujourd'hui d'accueillir la liberté d'un rire sardonique, de la regarder comme une vieillerie tombée en désuétude avec l'honneur. Je ne suis point à la mode, je pense que sans la liberté il n'y a rien dans le monde ; elle donne du prix à la vie ; dussé-je rester le dernier à la défendre, je ne cesserai de proclamer ses droits. »

CHATEAUBRIAND
(*Mémoires d'outre-tombe*.)

TRADUIT DU RUSSE PAR SAMUEL JANKELEVITCH

Table des matières

De l'esclavage et de la liberté de l'homme

EN GUISE D'INTRODUCTION

Des contradictions de ma pensée

En commençant à écrire ce livre, j'ai jeté un coup d'œil en arrière et éprouvé le besoin d'expliquer à moi-même et à d'autres mon itinéraire intellectuel et spirituel, en même temps que de comprendre et de faire comprendre les apparentes contradictions de ma pensée dans le temps. Ce livre parle de l'esclavage et de l'affranchissement de l'homme ; il se rattache en beaucoup de ses parties à la philosophie sociale, mais il contient toute ma conception philosophique, et a pour base la philosophie personnaliste. Il est le fruit d'une longue recherche de la vérité, d'une longue lutte pour la révélation de toutes les valeurs. Ma vie philosophique était dominée par le désir non seulement de connaître le monde, mais aussi de le changer. Ce n'est pas seulement par la pensée, mais aussi par le sentiment que je me suis toujours refusé à voir dans le monde une réalité immuable et dernière. Dans quelle mesure l'idée qui anime ce livre s'accorde-t-elle avec celles que j'ai développées dans mes livres antérieurs ? Dans quel sens peut-on parler du développement de la pensée d'un philosophe ? Et ce développement constitue-t-il un processus continu, ou présente-t-il des ruptures, des interruptions, et passe-t-il par des crises et des négations de soi-même ? Dans quel sens peut-on parler du développement de ma pensée et comment se sont opérés ses changements ? Il y a des philosophes qui établissent d'emblée un système auquel ils restent fidèles toute leur vie. Et il y en a d'autres dont la philosophie reflète les luttes de l'esprit et dans la pensée desquels on peut discerner plusieurs étapes. Aux époques historiques agitées, aux époques de révolutions spirituelles, le philosophe ne peut rester confiné dans son cabinet, au milieu de ses livres, sans prendre part à la lutte spirituelle. Je n'ai jamais été un philosophe du type académique [6] et n'ai jamais pensé que la philosophie dût être abstraite et étrangère à la vie. Malgré mes nombreuses lectures, je puis dire que ce ne sont pas les livres qui ont été la source de ma pensée. Bien plus, je ne suis jamais arrivé à comprendre un livre, sans me rendre compte du rapport qu'il présente avec mon expérience antérieure. Je pense d'ailleurs que la

philosophie, au sens vrai du mot, a toujours été une lutte. Tel fut notamment le cas pour Platon, Plotin, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel. Ma pensée a toujours été du type de la philosophie existentielle. Les contradictions qu'on peut y relever sont celles qui naissent de la lutte spirituelle ; elles sont inhérentes à l'existence elle-même et ne se laissent pas dissimuler sous une apparente unité logique. La véritable unité de la pensée, d'ailleurs inséparable de l'unité de la personne, est une unité existentielle et non logique. Or, l'existentialité est contradictoire. La personne est l'invariabilité dans la variation. C'est là une des définitions essentielles de la personne. Les variations s'effectuent à l'intérieur d'un seul et même sujet. Il n'y a pas de variation au sens propre du mot, lorsqu'à un sujet se trouve substitué un autre. La variation détruit la personne, lorsqu'elle devient trahison. Or, le philosophe commet une trahison, lorsqu'il change les thèmes fondamentaux de sa philosophie, les motifs essentiels de sa pensée, la base de sa table de valeurs. On peut varier sur la question de savoir où et quand se réalise la liberté. Mais on commet une trahison, lorsqu'on substitue à l'amour de la liberté l'amour de l'esclavage et de la violence. Le changement d'idées peut être réel, mais il peut aussi être apparent, parce que envisagé dans une fausse perspective. Je pense que, d'une façon générale, l'homme est un être contradictoire et polarisé. Et la pensée du philosophe devient contradictoire et polarisée, dès l'instant où, au lieu de s'abstraire des sources primitives de la vie, elle garde constamment contact avec elles. La pensée philosophique est une formation complexe, et même dans les systèmes philosophiques les plus logiques et les plus unis il est facile de déceler la présence d'éléments contradictoires. Loin d'être un mal, c'est là plutôt un bien. Un monisme parfait et définitif de la pensée est irréalisable, et sa réalisation serait même un mal. Je [7] crois peu à la possibilité de systèmes philosophiques, et je ne les trouve même pas désirables. Mais même un système philosophique réalisé et achevé n'est jamais définitif et parfait. La contradiction capitale de la philosophie de Hegel consiste en ce que le dynamisme et la dialectique de la pensée y revêtent la forme d'un système achevé, ce qui signifie l'arrêt du développement dialectique. Or, l'arrêt du développement dialectique, en présence de contradictions sans cesse renaissantes, équivaudrait à la fin du monde. Tant que le monde existe, les contradictions sont inévitables. C'est pourquoi la pensée aboutit nécessairement à une perspective eschatologique, qui projette sur elle une lumière pour ainsi dire rétrospective et éclaire en même temps les paradoxes et les contradictions de la vie du monde.

Je voudrais, en ce qui me concerne, définir les thèmes fondamentaux, la base essentielle des valeurs qui ont inspiré toute ma vie et toute ma pensée. Ainsi seulement pourrai-je faire ressortir la cohérence interne de ma pensée, ma fidélité à l'invariable dans ce qui varie. La principale contradiction de ma pensée relative à la vie sociale consiste dans la coexistence de deux éléments à l'intérieur de cette pensée : de la conception aristocratique de la personne, de la liberté et de l'activité créatrice d'une part, de l'affirmation de la dignité humaine, du droit à la vie de tous

les hommes, jusqu'au dernier, de l'autre. Il s'agit d'un conflit de deux sentiments : attachement à un monde supérieur, aspiration à la hauteur, et pitié pour un monde inférieur, pour un monde qui souffre. Contradiction éternelle, conflit inapaisable. Je me sens également proche de Nietzsche et de Léon Tolstoï. J'estime beaucoup K. Marx, mais je n'estime pas moins J. de Maistre et K. Léontiev. J'aime beaucoup Jacob Boehme, mais je n'aime pas moins Kant. Lorsque la tyrannie niveleuse blesse ma conception de la dignité humaine, mon amour de la liberté et de l'activité créatrice, je me révolte contre elle et suis prêt à exprimer ma révolte sous la forme la plus violente. Mais lorsque je vois les partisans de l'inégalité sociale défendre sans pudeur leurs privilèges, lorsque je vois le capitalisme opprimer les masses travailleuses, transformer les hommes en choses, j'éprouve le même sentiment, le même [8] besoin de révolte. Dans un cas comme dans l'autre, je nie les fondements du monde moderne.

Pour comprendre les ressorts intérieurs d'une conception philosophique, il faut faire appel au premier sentiment que le philosophe a éprouvé en présence du monde, sa première vision du monde. A la base de la connaissance philosophique se trouve toujours une expérience concrète ; il serait vain de vouloir l'expliquer par un enchaînement concret de notions, par l'activité de la pensée discursive : ce ne sont là que des instruments. La connaissance de soi étant une des principales sources de la connaissance philosophique, je découvre en moi, comme point de départ initial, une révolte contre le donné du monde, le refus d'accepter une objectivité quelconque, considérée comme un asservissement de l'homme, une opposition de la liberté de l'esprit à la nécessité du monde, à la violence et au conformisme. Je signale ce fait, non à titre autobiographique, mais comme un fait de connaissance philosophique, comme une indication du chemin philosophique que j'ai suivi. C'est ainsi que les mobiles internes de ma philosophie se sont affirmés dès le début : primauté de la liberté sur l'être, de l'esprit sur la nature, du sujet sur l'objet, de la personne sur le général et l'universel, de la création sur l'évolution, du dualisme sur le monisme, de l'amour sur la loi. La reconnaissance de la primauté de la personne implique bien celle d'une inégalité métaphysique, d'une diversité, celle de distinctions, la désapprobation de tout mélange, l'affirmation de la qualité, en opposition avec la quantité. Mais cette inégalité métaphysique et qualitative ne comporte nullement une inégalité sociale, une inégalité de classes. La liberté qui ignore la pitié devient démoniaque. L'homme ne doit pas seulement monter, il doit aussi savoir descendre. Après un long travail intellectuel et spirituel, j'ai fini par reconnaître, d'une façon particulièrement nette, qu'aucune personne humaine, pas même celle du dernier humain, ne saurait, en tant que porteur de l'être suprême, servir de moyen en vue de quoi que ce soit, que chaque personne possède un centre existentiel et a droit non seulement à la vie, ce que lui dénie la civilisation moderne, mais à la participation au contenu universel de la vie. C'est là une vérité évangélique, mais [9] dont l'évidence ne s'impose pas encore à tout le monde. Des

personnes qualitativement différentes, inégales, sont égales (au sens profond du mot) non seulement devant Dieu, mais aussi devant la société qui n'a pas le droit d'établir entre les personnes des différences fondées sur des privilèges, autrement dit des différences sociales. Le nivellement social, au sens d'une structure sans classes, ne se comprend pas autrement que comme une révélation de l'inégalité personnelle d'ordre qualitatif, et non substantiel, d'une inégalité n'ayant rien à voir avec la situation sociale de la personne. C'est un personnalisme anti-hiérarchique. La personne ne saurait être une partie d'un tout hiérarchique quelconque : elle est elle-même un microcosme à l'état potentiel. C'est ainsi que se sont trouvés associés dans ma conscience des principes antagonistes, et dont l'antagonisme se manifeste également dans le monde : principe de la personne et de la liberté ; principe de la pitié, de la compassion et de la justice. Le principe de l'égalité comme tel n'a pas de signification propre car l'égalité ne signifie quelque chose que pour autant qu'elle est subordonnée à la liberté et à la dignité humaine. Je n'ai jamais éprouvé la moindre difficulté à sacrifier les traditions sociales, à renoncer aux préjugés et intérêts du milieu aristocratique et nobiliaire qui fut le mien. Partant de la liberté, j'ai suivi mon chemin propre. Je ne me suis jamais senti lié par les idées et les sentiments cristallisés, figés et ossifiés de l'*intelliguentzia* russe. Je ne me suis jamais senti comme faisant partie de ce monde, ni d'un monde quelconque. À cela s'ajoutait encore mon horreur de la vie bourgeoise de l'État, une tendance anarchique, mais d'un genre particulier. Il faut prendre pour point de départ, non l'amour du monde, mais l'opposition entre la liberté de l'esprit et le monde. Mais partir de la liberté de l'esprit ne signifie pas partir de rien, du vide. Il existe un contenu spirituel du monde des idées dont il faut tenir compte pour comprendre le chemin suivi par un philosophe. Je parlerai tout d'abord du monde des idées philosophiques.

Ce n'est pas en se plaçant au point de vue du platonisme ou de la philosophie de Hegel et de Schelling qu'on pourra dégager la base essentielle de ma conception philosophique, [10] et surtout l'idée que je considère comme l'idée centrale de cette conception et qui est celle de l'opposition entre l'objectivation, d'une part et l'existence de la liberté, de l'autre. Platon et Plotin, Hegel et Schelling ont certainement joué un grand rôle dans la philosophie religieuse russe. Mais ce ne sont pas là mes sources à moi. On comprendra plus facilement ma pensée à travers Kant et Schopenhauer qu'à travers Hegel et Schelling. Kant et Schopenhauer ont exercé une grande influence sur mon orientation première. Je ne suis pas un philosophe d'École, je n'ai jamais appartenu et n'appartiens à aucune École. Schopenhauer fut le premier philosophe dont je me suis inspiré. J'étais encore un adolescent lorsque j'ai commencé à lire des livres de philosophie, et, tout en ayant été, dans mes jeunes années, proche du kantianisme, je n'ai jamais partagé entièrement les idées philosophiques de Kant, pas plus d'ailleurs que celles de Schopenhauer. J'ai même lutté contre l'emprise de Kant. Mais il est un certain nombre d'idées permanentes

qui se sont maintenues tout le long de ma carrière philosophique. Ce que j'appréciais surtout chez Kant, c'est son dualisme, sa distinction entre le règne de la liberté et celui de la nature, sa théorie du caractère intelligible de la liberté et son volontarisme, sa conception d'un monde distinct de celui des phénomènes, d'un monde authentique auquel il a donné le nom assez mal choisi de monde de choses en soi. J'apprécie également la distinction schopenhauérienne entre la volonté et la représentation, sa théorie de l'objectivation de la volonté dans le monde naturel, objectivation qui aboutit à la création d'un monde non authentique ; bref, je me sentais très proche de l'irrationalisme schopenhauérien. Après avoir adhéré à toutes ces conceptions et idées de l'un et de l'autre, je me suis engagé dans une voie qui devait m'éloigner de ces deux philosophes. Kant a barré le chemin susceptible de conduire à la connaissance du monde authentique, distinct du monde des phénomènes, et la catégorie de l'esprit est tout à fait absente de sa philosophie. Je me sentis également étranger et hostile à l'antipersonnalisme de Schopenhauer et encore, si possible, plus étranger et plus hostile au monisme, à l'évolutionnisme et à l'optimisme de Fichte, de Schelling et de Hegel, à leur [11] conception de l'objectivation de l'esprit, du Moi universel, de la raison dans le processus cosmique et historique, et surtout à la doctrine de Hegel sur l'autorévélation de l'esprit et sur son évolution vers la liberté au cours du processus cosmique et sur Dieu en tant que devenir. Le dualisme de Kant, le pessimisme de Schopenhauer sont plus proches de la vérité. Tout ceci ne se rapporte qu'à mes idées purement philosophiques. Mais ce que je tiens surtout à montrer, ce sont les circonstances qui ont déterminé ma première attitude à l'égard de la réalité sociale ambiante, les sources auxquelles j'ai puisé les éléments de mes jugements de valeur sur le monde ambiant. Sous ce rapport, j'ai subi, dès ma première jeunesse, l'influence de L. Tolstoï qui m'a appris beaucoup de choses. Si j'ai acquis de bonne heure la conviction que la civilisation repose sur une base fausse, qu'elle est la conséquence d'un péché originel ; que la société dans son ensemble a l'erreur et l'injustice pour base, c'est à Tolstoï que je le dois en grande partie. Je n'ai jamais été un adepte du tolstoïsme proprement dit et je n'ai jamais éprouvé beaucoup de sympathie pour les tolstoïens ; mais la révolte de Tolstoï contre la fausse grandeur et les fausses saintetés de l'histoire, contre les erreurs qui président aux rapports sociaux des hommes ont toujours fait partie des dispositions les plus intimes de mon esprit. Aujourd'hui encore, après avoir parcouru un long chemin, je retrouve en moi ces premières appréciations de la réalité sociale et historique, cette liberté à l'égard des traditions sociales imposées, des préjugés moraux de gens bien pensants, cette horreur de la violence, de la « droite » et de la « gauche ». Je ressens tout cela comme un état de révolte spirituelle, susceptible de donner naissance à toutes sortes de réactions sur le milieu. Plus tard, mon attitude à l'égard de la réalité sociale a subi l'influence de Marx et a pris, sous cette influence, une forme très concrète. Je n'ai jamais pu me résigner au rôle d'un partisan de l'« orthodoxie », quelle qu'elle soit,

et c'est contre l'« orthodoxie » que j'ai toujours lutté. Aussi n'ai-je jamais été un « marxiste orthodoxe », un matérialiste, et je suis resté idéaliste en pleine période marxiste. J'ai essayé, dans les questions sociales, de concilier ma philosophie idéaliste avec le [12] marxisme. Tout en acceptant certains côtés de la conception du monde matérialiste, j'ai toujours cherché à donner à mon socialisme une base idéaliste et morale. Le bas niveau de culture d'un grand nombre de marxistes révolutionnaires m'a toujours choqué. Je ne me sentais pas à l'aise dans leur milieu, et ce sentiment de malaise s'est encore aggravé pendant les années de mon exil dans le Nord. Mon attitude à l'égard des marxistes était double, et je n'ai jamais pu adhérer au marxisme totalitaire. En pensant aux discussions que j'ai eues avec des marxistes plus ou moins totalitaires dans les cercles marxistes que j'avais fréquentés dans ma jeunesse, j'y retrouve un thème qui est resté actuel jusqu'à nos jours. C'est en effet le même thème que celui qui a donné lieu à tant de discussions à propos d'André Gide et de ses deux livres sur l'U.R.S.S. Je me rappelle fort bien mes discussions avec A. V. Lounatcharski, mon camarade de jeunesse, que je rencontrais souvent dans les cercles marxistes. Ces discussions ont pris fin lorsqu'il est devenu commissaire du peuple, car à partir de ce jour je n'ai plus cherché à le rencontrer. Au cours de ces discussions, dans lesquelles je mettais beaucoup d'ardeur et d'enthousiasme, j'insistais toujours avec force sur l'existence du vrai et du bien, comme valeurs idéales, indépendantes de la lutte de classes, du milieu social ; autrement dit, je me refusais à admettre la subordination de la philosophie et de la morale à la lutte de classes révolutionnaire. Je me suis toujours attaché à montrer que ce sont la vérité et la justice qui déterminent mon attitude révolutionnaire à l'égard de la réalité sociale, au lieu d'être déterminées elles-mêmes par cette attitude. Lounatcharski prétendait que cette défense de la vérité désintéressée, de l'indépendance de l'intellect et du droit de jugement personnel sont en contradiction avec le marxisme qui fait dépendre la vérité et la justice de la lutte de classes révolutionnaire. Plekhanov me disait également qu'on ne peut pas rester marxiste lorsqu'on professe, comme moi, une philosophie idéaliste indépendante. C'est devant ce problème que se trouvent les intellectuels de nos jours qui reconnaissent la vérité sociale du communisme. On dénie à Gide le droit de dire ce qu'il croit être la vérité sur la Russie soviétique, sous [13] prétexte que la vérité ne peut se révéler à l'homme individuel, que l'homme individuel ne doit pas insister sur ce qui n'est pas sa vérité subjective, la vérité étant le produit de la lutte révolutionnaire du prolétariat et devant contribuer à la victoire de celui-ci. La vérité, alors même qu'elle se rapporte aux faits les plus incontestables, devient un mensonge, si elle peut nuire à la victoire du prolétariat, tandis que le mensonge peut devenir un moment dialectique nécessaire de la lutte prolétarienne. Or, j'ai toujours pensé, et je continue à penser, que la vérité n'est au service de personne et de rien, que c'est elle qui se sert de tous et de tout... La vérité doit être défendue et affirmée et proclamée, alors même qu'elle est de nature à nuire à la lutte. L'attitude à l'égard de la

vérité a considérablement changé dans le monde contemporain. Marxistes et fascistes prétendent, les uns et les autres, que la vérité est un produit de collectivités et qu'elle ne se manifeste et ne se révèle qu'au cours de luttes collectives ; que l'individu ne saurait connaître par lui-même la vérité et l'affirmer à l'encontre de la collectivité. J'ai assisté à la formation de cette manière de voir pendant les années de ma jeunesse marxiste. Je protestais contre cet aspect du marxisme au nom du personnalisme, tout en continuant à approuver les exigences sociales du marxisme.

Ma rencontre avec Ibsen et Nietzsche a été pour moi d'une grande importance pendant ces années où je cherchais ma voie qui devait mettre fin aux luttes spirituelles qui se livraient en moi. Et cela pour des raisons différentes de celles qui expliquent le rôle que Kant et Marx ont joué dans mon évolution spirituelle. Je dois dire toutefois que le rôle d'Ibsen a été au début plus grand sous ce rapport que celui de Nietzsche. Aujourd'hui encore, je ne puis relire les drames d'Ibsen sans éprouver une profonde émotion. Beaucoup de mes valuations morales se rapprochent de celles d'Ibsen, surtout en ce qui concerne l'opposition entre la personne et le groupe collectif. Avant Ibsen, ce fut Dostoïevski, que j'ai aimé depuis mon enfance, qui me fit entrevoir toute la profondeur des problèmes concernant la personne et la destinée personnelle. Or, ni le marxisme ni les intellectuels russes de gauche n'avaient, à mon avis, quelque conscience de ces problèmes. Je lisais [14] Nietzsche, avant qu'il fût devenu populaire dans les milieux cultivés russes. Il était proche de l'un des pôles de ma nature, comme Tolstoï l'était de l'autre. Il fut un temps où Nietzsche avait pris dans mon esprit le dessus sur Marx et Tolstoï, mais jamais d'une façon définitive. La transmutation des valeurs nietzschéennes, sa négation du rationalisme et du moralisme n'ont pas tardé à devenir partie intégrante de mon contenu spirituel, en agissant comme une force souterraine. Mais sur la question de la vérité, mon désaccord avec Nietzsche était aussi profond qu'avec Marx. Quoi qu'il en soit, toutes ces influences ont contribué, chacune à sa manière, à m'affermir dans mon personnalisme et à déterminer mon attitude à l'égard du christianisme.

Les réactions psychiques jouent un grand rôle dans la vie humaine. L'homme n'arrive que péniblement à dominer les nombreux éléments, en apparence contradictoires et exclusifs les uns des autres, qu'il porte en lui, à réaliser leur harmonie et leur unité. J'ai, quant à moi, toujours cherché à concilier l'opposition entre l'amour, la liberté, la vocation créatrice et l'indépendance de la personne, d'une part, et le processus social qui opprime la personne et la considère comme un moyen, de l'autre. Le conflit entre la liberté et l'amour, comme entre la liberté et la vocation, entre la liberté et la destinée, est un des conflits les plus profonds de la vie humaine. Ma première forte réaction contre mon milieu social avait consisté à me détourner de la société de la noblesse et à adhérer au camp de l'*intelliguentzia*. Mais je n'ai pas mis longtemps à m'apercevoir, et j'en ai éprouvé une profonde amertume, que, même dans ce camp, la dignité de la personne ne comptait pas pour

grand-chose, et que la libération du peuple y était trop associée à l'asservissement de l'homme et de sa conscience. J'ai pu constater de bonne heure les résultats de ce processus. Les révolutionnaires ne respectaient pas la liberté de l'esprit, niaient les droits de l'activité créatrice de l'homme. J'ai éprouvé une réaction interne, psychique et morale, contre la première, contre la petite révolution. Ce ne fut pas une réaction contre l'affranchissement politique et social, qui était le but de cette révolution, mais contre son aspect spirituel, contre les résultats moraux, à [15] mon avis tout à fait insuffisants, qu'elle pouvait avoir, au point de vue purement humain, pour la personne humaine. Je connaissais fort bien ces milieux. Je considérais comme ma tâche propre de critiquer ouvertement une certaine attitude traditionnelle des intellectuels révolutionnaires de gauche. J'étais beaucoup plus éloigné des intellectuels radicaux de gauche que des révolutionnaires proprement dits, auxquels me rattachaient des liens personnels. J'écrivis en 1907 un article dans lequel je prédisais la victoire inévitable des bolcheviks dans le mouvement révolutionnaire. J'étais, pendant ces années-là, sous la profonde influence de la *Légende du Grand Inquisiteur*, de Dostoïevski. Je puis dire que, devenu chrétien, je me suis identifié avec le Christ de la *Légende* et que je me suis dressé, au nom du christianisme lui-même, contre tout ce qui faisait partie de l'esprit du Grand Inquisiteur. Cet esprit, je le voyais partout, aussi bien dans l'autoritarisme de la religion et de l'État que dans celui du socialisme révolutionnaire. Le problème de la liberté, celui de l'homme, celui de l'activité créatrice sont devenus les problèmes fondamentaux de ma philosophie. Mon livre sur le *Sens de la Création* fut pour ainsi dire un livre de combat et d'assaut, dans lequel se trouve exposée ma propre conception philosophique. Je dois encore mentionner, à ce propos, le rôle qu'a joué, au point de vue du développement de mes idées philosophiques et de ma formation spirituelle, ma rencontre avec Jacob Boehme. À vrai dire, je ne participais pas aux mouvements religieux et philosophiques, politiques et sociaux, bref à tous les principaux courants du commencement du XXe siècle. J'ai subi une réaction spirituelle contre le milieu politique, le milieu littéraire et le milieu religieux orthodoxe de cette époque. Il n'y avait rien à quoi je pusse me rattacher et je me sentais bien isolé. Le thème de l'isolement a toujours été un de ceux qui m'ont le plus préoccupé. Mais, doué d'un tempérament actif et combatif, je ne pouvais m'empêcher de me mêler de temps à autre des affaires de ce monde, et chacune de ces interventions me laissait une pénible déception. La deuxième révolution russe, la grande, a provoqué chez moi une réaction orageuse, car tout en estimant que cette révolution était inévitable et juste, je trouvais que son aspect spirituel n'était [16] pas ce que, à mon avis, il devait être. Ses manifestations, qui manquaient souvent de noblesse, ses atteintes à la liberté de l'esprit étaient en contradiction avec ma conception aristocratique de la personne et mon culte de la liberté spirituelle. Je désapprouvais la révolution bolchevik, non en raison de ses buts sociaux, mais à cause de ses tendances spirituelles. Et j'exprimais ma désapprobation avec trop de passion, souvent

d'une façon trop injuste. Je voyais en elle le triomphe du Grand Inquisiteur. Mais, en même temps, je ne croyais pas à la possibilité de restaurations quelconques et je n'en voulais d'ailleurs pas. C'est à ma revendication de la liberté de l'esprit que je dois d'avoir été exilé de Russie. Mais une fois en Occident, j'ai subi une nouvelle crise psychique, crise de réaction aussi bien contre les éléments russes émigrés que contre la société européenne, bourgeoise et capitaliste. J'ai constaté chez les émigrés russes la même aversion pour la liberté, la même attitude négative à son égard que dans la Russie communiste. Fait incompréhensible, mais beaucoup moins justifié que dans la révolution communiste. Jamais une révolution n'a aimé la liberté car la mission d'une révolution est ailleurs. Les révolutions font remonter à la surface de nouvelles couches sociales, jusqu'alors exclues de la vie active et opprimées, et il n'y a rien d'étonnant si, dans leur lutte pour une nouvelle position sociale, elles se montrent peu animées de l'amour de la liberté et ne manifestent pas trop de sollicitude pour les valeurs spirituelles. Beaucoup moins compréhensible et moins justifiée est cette indifférence pour la liberté et les créations spirituelles chez ceux qui se considèrent comme les porteurs et les gardiens de la culture spirituelle. Or, quant à l'Europe occidentale, il devint pour moi tout à fait évident que le front anticommuniste ne s'y était constitué que pour la défense des intérêts du capitalisme bourgeois et avait un caractère nettement fasciste. Et c'est ainsi que s'acheva l'évolution de ma philosophie sociale. Cycle plutôt qu'évolution, puisque je revins à la vérité socialiste qui avait été celle de ma jeunesse, mais enrichie des idées et des croyances que j'avais acquises et élaborées au cours de toute ma vie. J'ai abouti à ce que j'appelle le socialisme personnaliste, lequel diffère radicalement [17] de la métaphysique socialiste en vigueur, fondée sur le primat de la société par rapport à l'individu. Le socialisme personnaliste reconnaît, au contraire, le primat de la personne par rapport à la société. Ce socialisme n'est qu'une projection sociale du personnalisme dont la vérité devenait pour moi de plus en plus évidente.

J'ai réussi, au cours de ces dix dernières années, à me débarrasser définitivement des derniers restes du romantisme historique qui comporte une conception esthétique de la religion et de la politique et une idéalisation de la grandeur et de la puissance historiques. Le romantisme historique n'avait jamais poussé en moi de racines bien profondes, il n'avait rien d'une élaboration vraiment personnelle. La profonde vérité de l'attitude de Tolstoï à l'égard du faux romantisme des valeurs historiques s'imposa de nouveau à mon esprit, s'empara de nouveau de ma conscience. La valeur de l'homme, de la personne humaine est supérieure aux valeurs historiques d'un État et d'une nationalité puissants, d'une civilisation florissante, etc. Tout comme Herzen et K. Léontiev chez nous, comme Nietzsche en Allemagne et Léon Bloy en France, je sens venir le règne du petit bourgeois, je prévois l'embourgeoisement non seulement de la civilisation capitaliste, mais aussi de la civilisation socialiste. Mais cet argument, tiré de l'avènement inévitable du règne du petit bourgeois, me paraît aujourd'hui porter à faux. J'ai acquis la profonde

conviction que toute objectivation de l'esprit dans le monde a pour effet l'embourgeoisement de celui-ci. On ne peut pas défendre l'injustice sociale sous le prétexte que la justice sociale ouvre la porte à l'embourgeoisement. On ne peut refuser de résoudre le problème du pain pour les classes laborieuses sous le prétexte que la culture était belle tant que ce problème n'était pas résolu et tant que les masses étaient opprimées. C'est là un argument particulièrement inadmissible pour un chrétien. Je ne m'élève pas moins contre l'idéalisation de l'élément « organique » de l'histoire, que j'avais déjà soumise à une critique approfondie dans l'ouvrage dont j'ai parlé plus haut, de même que contre l'idéalisation de ce qu'on appelle les « élites » cultivées. Le sentiment de supériorité qui anime ces élites n'est qu'une preuve de leur égoïsme, de la méconnaissance [18] dédaigneuse des liens qui les rattachent au corps social, de la nécessité de servir ou de leur incapacité de servir. Je crois à l'aristocratisme authentique de la personne, à l'existence de génies et de grands hommes conscients du devoir de servir et éprouvant non seulement le besoin de monter, mais aussi celui de descendre. Mais je ne crois pas à l'aristocratisme de groupe, fondé sur une sélection sociale. Rien de plus odieux que le mépris que ceux qui se considèrent comme une élite éprouvent pour les masses populaires. Une élite peut même se révéler comme « plébéienne », au sens métaphysique du mot, et ceci est particulièrement vrai de l'élite bourgeoise. Il importe d'insister sur l'incompatibilité de l'idée chrétienne du royaume de Dieu, de la conscience eschatologique chrétienne, d'une part, et du culte idolâtrique des traditions sacro-saintes, de quelque ordre qu'elles soient : principes de conservation sociale, principes monarchiques, nationalistes, principes d'autorité, de famille, de propriété, de l'autre. Et ce qui est vrai de tous ces principes l'est également des principes révolutionnaires, démocratiques, socialistes. Il ne suffit pas d'affirmer la vérité de la théologie apophatique, négative, il faut également affirmer celle de la sociologie apophatique, négative. La sociologie cataphatique, surtout lorsqu'on lui donne un fondement religieux, est pour l'homme une source d'esclavage. Or, le livre que voici est consacré à la lutte contre l'esclavage de l'homme. La philosophie exposée dans ce livre est une philosophie délibérément personnaliste ; je n'y parle de l'homme, du monde, de Dieu que d'après ma propre expérience vécue ; c'est la philosophie d'un homme concret, ayant des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, et non une philosophie inspirée par la raison ou l'esprit du monde. Pour compléter l'explication de mon évolution spirituelle, j'ajouterai encore que je perçois le monde sous un aspect toujours nouveau, comme par une première intuition, bien que la vérité qu'il exprime me soit connue depuis longtemps. Ce serait mal comprendre ce livre que d'y chercher l'exposé d'un programme concret ou une solution pratique de questions sociales. C'est un livre philosophique, dont l'auteur s'attache avant tout à faire ressortir la nécessité d'une réforme spirituelle.

De l’esclavage et de la liberté de l’homme

Chapitre I

1.1. La Personne

« Sagt nicht Ich, aber thut Ich. »
NIETZSCHE,
Also sprach Zarathustra.

« Sollt ihr Schaffende sein. »
NIETZSCHE,
Also sprach Zarathustra.

1

L’homme est une énigme, et peut-être la plus grande énigme du monde. L’homme est une énigme, non en tant que faisant partie du monde animal ou en tant qu’être social, c’est-à-dire en tant que produit de la nature ou de la société, mais en tant que personne, et rien que personne. Le monde entier n’est rien à côté de la personne humaine, à côté de ce qu’il y a d’unique dans un visage humain, dans une destinée humaine. L’homme vit dans un état d’angoisse constante, car il veut savoir qui il est, d’où il vient et où il va. Déjà, en Grèce, l’homme voulait se connaître lui-même, et c’est dans l’acquisition de cette connaissance qu’il voyait la solution de l’énigme de l’être, la source de la connaissance philosophique. L’homme peut se connaître lui-même soit à travers son élément divin, soit à travers son élément souterrain, inconscient et démoniaque, autrement dit à travers ce qu’il a de ténébreux. Et il peut le faire, parce qu’il est un être double, contradictoire, polarisé au plus haut degré, aussi proche de Dieu [20] que de la bête, noble et bas, libre et esclave, capable d’élévations et de chutes, de grand amour et de grands sacrifices, comme de cruauté et d’égoïsme sans frein. Ce sont Dostoïevski, Kierkegaard, Nietzsche qui ont perçu avec une netteté particulière ce qu’il y a de tragique et de contradictoire dans la nature de l’homme. Mais c’est Pascal qui, avant tous les autres, a fait ressortir le double caractère de cette nature. Les uns, examinant l’homme d’en bas, ne voyaient que son côté élémentaire, le moins noble et le moins digne, la marque de sa chute et, en tant qu’être déchu, déterminé uniquement par des forces élémentaires, il leur apparaissait comme mû uniquement par

des intérêts économiques, par des impulsions sexuelles inconscientes, par des soucis et des préoccupations purement matériels. Mais le besoin de souffrance et de martyre chez les personnages de Dostoïevski, la crainte et le désespoir de Kierkegaard, la volonté de puissance et de cruauté, prônée par Nietzsche, font également voir dans l'homme un être déchu, mais souffrant de sa chute et cherchant à la surmonter. Si l'homme n'était pas une personne, ne serait-ce qu'étouffée et opprimée, frappée de maladie, n'existant qu'en puissance ou en tant que possibilité, il serait semblable à toutes les autres choses du monde et ne présenterait rien de particulier. Mais la personne que chaque homme abrite en lui témoigne que le monde, tel qu'il est, ne se suffit pas à lui-même, qu'il peut être surmonté et dépassé. Une personne ne ressemble à rien au monde, ne peut être comparée à rien. Lorsqu'une personne, unique et incomparable, fait son entrée dans le monde, le processus cosmique se trouve interrompu et obligé de modifier son cours, bien que d'une façon qui échappe à l'observation externe. Une personne ne se laisse pas absorber par le processus continu, ininterrompu de la vie cosmique, elle ne saurait être un moment ou un élément de l'évolution cosmique. La personne, l'homme, en tant que personne, n'est pas un enfant de ce monde, son origine est ailleurs. L'homme, tel que le connaissent la biologie et la sociologie, c'est-à-dire l'homme en tant qu'être naturel et social, est un produit du monde et des processus qui s'accomplissent dans le monde. Or, la personne, l'homme en tant que personne, n'est pas un enfant de ce monde : son origine [21] est ailleurs. Et c'est ce qui fait de l'homme une énigme. La personne constitue une rupture, une solution de continuité du monde, dans lequel elle apporte un élément nouveau. La personne ne se confond pas avec la nature, elle ne fait pas partie d'une hiérarchie objective naturelle, à côté de tant d'autres parties. Et c'est pourquoi, comme nous le verrons plus loin, le personnalisme hiérarchique est un faux personnalisme. Ce qui fait de l'homme une personne, ce n'est pas la nature, mais l'esprit. Naturellement, l'homme n'est qu'un individu. Au lieu d'être une monade, faisant partie d'une hiérarchie, au même titre que d'autres monades, la personne est un microcosme, un univers entier. Seule la personne est capable d'avoir un contenu universel, d'être un univers en puissance sous une forme individuelle. Ce contenu universel est inaccessible à toutes les autres réalités du monde historique et naturel, dont la caractéristique consiste à n'être que des parties. Or, la personne n'est pas une partie et ne peut pas être une partie d'un Tout quelconque, ce Tout serait-il l'immense monde tout entier. C'est cela qui constitue le principe essentiel de la personne, son mystère. Dans la mesure où l'homme empirique fait partie d'un Tout social ou naturel, il s'y trouve englobé, sans que sa personne se trouve, elle aussi, subordonnée à ce Tout. Chez Leibniz, comme chez Renouvier, la monade est une simple substance, faisant partie d'une formation complexe. Elle est close, fermée, sans portes ni fenêtres. La personne, au contraire, a devant elle l'infini, elle entre dans l'infini et se laisse pénétrer par l'infini et, à mesure qu'elle se révèle à elle-même, elle cherche à se donner un con-

tenu infini. Mais, en même temps, la personne est inconcevable sans forme ni limite, elle ne se confond pas avec le monde environnant, ne s'y dissout pas. La personne est un univers sous une forme individuelle et qui ne se répète jamais. Elle réunit en elle l'universel et l'infini, d'une part, le particulier et l'individuel, de l'autre. C'est en cela que consiste l'apparente contradiction dans l'existence de la personne. Ce qui constitue la personne, c'est ce qui ne lui est pas commun avec les autres, et c'est cela qui contient l'universel en puissance. La conception qui voit dans la personne humaine un microcosme s'oppose à la conception [22] organique et hiérarchique qui transforme l'homme en une partie subordonnée à un Tout général, universel. Loin que la personne soit une partie de l'Univers, c'est l'Univers qui est une partie de ma personne, sa qualité. Tel est le paradoxe du personnalisme. La personne ne peut être pensée comme une substance, car ce serait une conception naturaliste. Elle ne peut pas être pensée comme un objet, parmi tant d'autres objets dont se compose le monde. C'est là la manière de voir des sciences anthropologiques : biologie, psychologie, sociologie. Ces sciences nous font connaître l'homme partiel, et non le mystère de l'homme, en tant que personne, en tant que centre existentiel du monde. La personne ne peut être connue qu'en tant que sujet, car c'est dans son subjectivisme infini que réside le mystère de l'existence.

La personne est l'invariable dans ce qui change sans cesse, l'unité dans la multiplicité. L'invariabilité sans le changement et l'unité sans la multiplicité nous choqueraient autant que le changement sans l'invariabilité et la multiplicité sans l'unité. Dans l'une ou l'autre de ces éventualités, nous verrions une atteinte à la qualification essentielle de la personne. La personne ne représente pas un état figé : elle s'explicite, se développe, s'enrichit, mais son développement est celui d'une seule et même personne qui reste, malgré tout, permanente, qui ne cesse jamais d'être elle-même. Le changement lui-même ne se fait que dans le but de conservation de l'invariable, du permanent. La personne n'est jamais une donnée toute faite : elle est le problème, l'idéal de l'homme. C'est l'unité parfaite, l'intégralité de la personne qui constitue l'idéal. La personne est une création continue. Nul homme ne peut dire qu'il est une personne au sens plein du mot. La personne est une catégorie axiologique, une catégorie de valeur. Et c'est ici que nous nous trouvons devant le paradoxe fondamental que représente l'existence de la personne. La personne doit se créer, s'enrichir elle-même, se remplir d'un contenu universel, réaliser son unité, sa plénitude pendant toute la durée de la vie. Mais, pour cela, elle doit déjà exister. Il faut que le sujet qui doit tendre à ce but existe au préalable. Le sujet appelé à réaliser sa perfection par une création continue doit exister avant que ce processus [23] soit commencé. Le sujet doit être une personne au commencement aussi bien qu'à la fin. La personne n'est pas un composé de parties, un agrégat ou une addition : elle est une totalité originelle. La croissance de la personne, sa réalisation n'équivalent nullement à la formation d'un Tout à partir de parties : ce sont des actes créateurs de la personne, considérée comme un Tout qui

ne se laisse ni déduire ni composer. La personne participe tout entière à tous les actes créateurs de l'homme. Elle est une manifestation unique, n'ayant pas sa pareille. Elle est une *Gestalt*, pour employer le terme de la « Gestaltpsychologie », qui, du fait de la grande valeur qu'elle attribue à la totalité, à la forme qualitative et primaire, se rapproche bien plus du personnalisme que toutes les autres théories psychologiques. Même la décomposition de la forme de la personnalité n'équivaut pas à sa disparition complète. La personne est indestructible. La personne se crée et réalise sa destinée en puisant ses forces dans un être qui la dépasse. La personne est le potentiellement universel, tout en étant un être qui diffère de tous les autres, qui ne se répète pas, qui est irremplaçable et dont la forme est unique. La personne est une exception, et non la règle. Le mystère de l'existence de la personne consiste justement dans le fait qu'elle est irremplaçable, unique, soustraite à toute comparaison. Tout ce qui est individuel est irremplaçable. Remplacer un être individuel qu'on a aimé, dans lequel on avait reconnu la forme d'une personne, par un autre, c'est se rendre coupable d'une bassesse. Et ce ne sont pas seulement les hommes qui sont irremplaçables, mais ce sont aussi les animaux. Une personne peut avoir des traits de ressemblance avec d'autres et qui autorisent des comparaisons. Mais ces traits de ressemblance n'affectent en rien la substance, le fond même de la personne, ce qui en fait une personne, non une personne en général, mais *cette* personne déterminée. Chaque personne humaine présente un côté général et universel, mais cet universel n'est pas un universel intérieur, comme c'est le cas de l'acquisition créatrice d'un contenu qualitatif de la vie : c'est un universel extérieur, un universel imposé du dehors. Mais la personne, telle ou telle autre personne concrète, existe, non par les traits qui lui sont communs avec les [24] autres, non du fait qu'elle possède deux yeux, comme les autres hommes, mais par l'expression de ses yeux qu'on ne retrouve chez personne d'autre. Il existe dans l'homme beaucoup d'éléments spécifiques, génériques, tout un ensemble de caractères qu'il a acquis au cours de l'histoire ou qu'il doit à l'influence de la tradition, du milieu social, familial et de classe, à l'hérédité et à la tradition, bref beaucoup de traits « généraux ». Mais, c'est là justement le côté « impersonnel » de la personne. Le « personnel » est original et authentique, parce qu'il se rattache à la source première. Une personne n'est une personne que pour autant que les actes qu'elle accomplit sont des actes spontanés, originaux, des actes dont chacun constitue pour ainsi dire une création nouvelle. C'est cette activité créatrice qui confère à la personne sa valeur unique. La personne doit être une exception qui échappe à toute loi. Tout son côté héréditaire et spécifique ou générique n'est que la source où elle puise les matériaux de son activité créatrice. Ce que l'homme a reçu de la nature et de la société, de l'histoire et de la civilisation se dresse devant nous comme une difficulté qu'il s'agit de vaincre, comme autant de matériaux qui attendent que notre activité créatrice les transforme en éléments personnels formant un ensemble unique. Les groupes, les classes, les organismes professionnels peuvent

bien renfermer des individualités de premier ordre, sans que ces individualités soient des personnes, au sens propre du mot. L'homme n'est une personne que pour autant qu'il a réussi à triompher de la détermination du groupe social. La personne n'est pas une substance, mais un acte, et un acte créateur. Tout acte est un acte créateur. Qui dit personne dit activité, résistance, victoire sur la force écrasante du monde, triomphe de la liberté sur l'esclavage du monde. La crainte de l'effort est un obstacle à la réalisation de la personnalité. La personne est effort et lutte, prise de possession de soi-même et du monde, victoire sur l'esclavage, délivrance. La personne est un être raisonnable, mais qui ne se laisse pas déterminer par la raison et dont on ne peut pas dire qu'il soit porteur de raison. Par elle-même, la raison n'a rien de personnel : elle est universelle, commune, impersonnelle. Ce que Kant appelle nature morale rationnelle est une [25] nature impersonnelle, commune. La conception grecque de l'homme comme d'un être de raison ne cadre pas avec la philosophie personnaliste. La personne est non seulement un être de raison, mais aussi, et avant tout, un être libre. La personne, c'est la totalité de la pensée, la totalité du vouloir, la totalité des sentiments, la totalité de l'activité créatrice. La raison, telle que la concevait la philosophie grecque, la raison dont parle l'idéalisme allemand est une raison impersonnelle, commune à tous les hommes. Mais j'ai aussi une raison qui m'est personnelle ou, plutôt, une volonté personnelle. Le personnalisme ne peut pas être fondé sur l'idéalisme (platonicien ou allemand), sur la philosophie de l'évolution ou sur la philosophie de la vie qui dissout la personne dans le processus impersonnel, qu'il soit cosmique ou vital. Max Scheler a bien marqué la distinction entre la personne et l'organisme, entre l'être spirituel et l'être vital.

2

La personne n'est pas une catégorie biblique ou psychologique, mais une catégorie éthique et spirituelle. Elle ne peut pas être identifiée avec l'âme. La personne a une base élémentaire et inconsciente. Par sa subconscience l'homme plonge dans l'océan tumultueux de la vie élémentaire et ne se trouve que partiellement rationalisé. Il faut distinguer dans l'homme un « moi » de profondeur et un « moi » de surface. Trop souvent, c'est par le moi de surface qu'il se trouve en contact avec les autres hommes, avec la société et la civilisation, mais c'est là un contact purement extérieur, et non une communion intérieure. C'est ce qu'a fort bien compris Tolstoï qui parle de la vie double de l'homme : vie conventionnelle et extérieure, fondée sur le mensonge, et qui est la vie dans la société, dans l'État, dans la civilisation ; et vie intérieure, authentique, qui met l'homme en présence des réalités

premières, des profondeurs de son moi et du monde. Lorsque le prince André [1] contemple le ciel étoilé, il vit d'une vie [26] plus authentique que lorsqu'il prend part à une conversation dans un salon de Pétersbourg. Le « moi » superficiel de l'homme, très socialisé, très rationalisé et très civilisé, loin de représenter la personne, peut même avoir pour effet une déformation de l'homme, la disparition de la personne. La personne peut être écrasée, opprimée, l'homme peut avoir beaucoup de visages, son vrai visage restant insaisissable. L'homme joue souvent un rôle dans la vie, et celui qu'il joue peut bien n'être pas le sien. C'est surtout chez l'homme primitif et dans les maladies psychiques que le dédoublement de l'homme revêt une intensité frappante. Chez l'homme civilisé, d'une normalité moyenne, le dédoublement présente un caractère normatif, celui de l'adaptation aux conditions de la civilisation, une des formes de cette adaptation étant constituée par le recours au mensonge, comme à une arme de défense. Le dressage social et l'initiation à la civilisation peuvent avoir des effets positifs, mais ne contribuent en rien à la formation de la personne. L'homme le plus socialisé et le plus civilisé peut être un homme impersonnel, un esclave, sans s'en rendre compte. La personne n'est pas plus une partie de la société qu'elle n'est une partie de l'espèce. Le problème de l'homme, c'est-à-dire le problème de la personne, passe avant celui de la société. Toutes les conceptions sociologiques de l'homme sont dans l'erreur, en ce sens qu'elles ne tiennent compte que de la couche superficielle, objectivée de l'homme. C'est seulement lorsqu'on l'envisage du dehors, du point de vue sociologique, que la personne apparaît comme un élément subordonné de la société, élément peu signifiant en comparaison du caractère massif de celle-ci. C'est la philosophie existentielle, et non la philosophie sociologique ou biologique, qui est faite pour servir de base à une véritable théorie de la personne. La personne est un sujet, et non un objet parmi tant d'autres, elle a ses racines dans le plan intérieur de l'existence, c'est-à-dire dans le monde de l'esprit, dans le monde de la liberté. La société, elle, est un objet. Du point de vue existentiel, c'est la société qui est une partie de la personne, dont elle représente le côté social, comme le cosmos représente son côté cosmique. La personne n'est pas un objet parmi des objets, ni une chose parmi d'autres. [27] Elle est un sujet parmi les sujets et sa transformation en objet signifie sa mort. Un objet est toujours méchant, seul le sujet peut être bon. On pourrait dire que la société et la nature constituent la matière de la forme active de la personne. Mais la personne est indépendante de la nature, comme elle est indépendante de la société et de l'État. Elle s'oppose à toute détermination extérieure, elle ne connaît que la détermination intérieure. La personne ne peut être déterminée de l'extérieur même par Dieu. Le rapport entre la personne et Dieu n'est pas un rapport causal, il est en dehors du règne de la détermination, il est à l'intérieur du règne de la liberté. Dieu n'est pas un objet pour la personne, il est un sujet avec

[1] Un des principaux personnages du roman de Tolstoï : *La guerre et la paix*.

lequel elle est dans un rapport existentiel. La personne est le centre existentiel absolu. Elle se détermine du dedans, indépendamment de toute objectivité, et c'est seulement grâce à cette détermination du dedans, en toute liberté, que l'homme devient une personne. Tout ce qui est déterminé du dehors, tout ce qui se forme sous le pouvoir de l'objectivité constitue le côté impersonnel de l'homme. Tout ce qui est déterminé dans le « moi » de l'homme fait partie du passé et est devenu impersonnel, alors que la personne n'existe que par son activité créatrice de l'avenir. L'objectivation signifie impersonnalité, projection de l'homme dans un monde déterminé. L'existence de la personne a pour condition la liberté. Le mystère de la liberté est celui de la personne. Et cette liberté n'est pas le libre arbitre, au sens scolaire du mot, elle n'est pas la liberté de choix qui suppose la rationalisation. C'est la personne qui fait la dignité de l'homme. Seule la personne possède la dignité humaine, laquelle consiste dans l'affranchissement de l'esclavage, de la conception servile de la vie religieuse et des rapports entre l'homme et Dieu. Dieu est en effet un garant de la liberté de la personne et préserve l'homme de l'asservissement au pouvoir de la nature et de la société, au royaume de César et au monde de l'objectivité. Tout ce qui concerne la personne appartient au monde de l'esprit, et non au monde objectif. Et aucune des catégories du monde objectif ne s'applique à ces rapports existentiels intérieurs. On chercherait en vain dans le monde objectif un vrai centre existentiel.

[28]

La personne, en tant que centre existentiel possède une sensibilité pour les souffrances et les joies, sensibilité qu'on ne retrouve nulle part dans le monde objectif : ni dans la nation, ni dans l'État, ni dans les institutions sociales, ni dans l'Église. C'est user d'un langage figuré que de parler des souffrances d'un peuple. Aucune communauté du monde objectif ne peut être reconnue comme une personne. Les réalités collectives sont des *valeurs* réelles, et non des *personnes* réelles, leur existentialité étant fonction de la réalité de personnes. On peut admettre l'existence d'âmes collectives, mais non de personnes collectives. La notion de personne collective ou « symphonique » est une notion contradictoire sur laquelle nous aurons encore à revenir. Nous hypostasions, il est vrai, tout ce que nous aimons, tout ce que nous regrettons, y compris les objets inanimés et les idées abstraites. C'est là un processus mythogénique, facteur d'intensification de la vie, mais qui ne prouve pas que les réalités ainsi hypostasiées soient des personnes au vrai sens du mot. La personne n'est pas seulement capable d'éprouver de la douleur, mais elle est, dans un certain sens, douleur elle-même. La lutte pour la personne, l'affirmation de la personne sont des actes douloureux. La réalisation de la personne ne s'effectue pas sans résistance, elle exige une lutte contre le pouvoir asservissant du monde, le refus de transiger avec le monde. Le renoncement à la personne, l'acceptation de se soumettre à l'action dissolvante du monde sont bien de nature à atténuer la douleur, et les gens y consentent facilement. L'acceptation de l'esclavage diminue la

douleur, la non-acceptation l'aggrave. Dans le monde humain la douleur est un sentiment qui naît de la personne, au cours de la lutte de celle-ci pour sa réalité. Même dans le monde animal, l'individualité est déjà génératrice de douleur. La liberté engendre la souffrance. On peut diminuer la souffrance en renonçant à la liberté. La dignité de l'homme, c'est-à-dire de la personne, en d'autres termes la liberté, comporte l'acceptation de la douleur, la force de supporter la douleur. L'humiliation de mon peuple ou l'offense à ma foi sont une cause de douleur pour moi, et non pour le peuple ou pour la communauté religieuse qui ne possèdent pas un centre existentiel et sont, par conséquent, insensibles [29] à la douleur. La faculté d'éprouver de la douleur est inhérente à tout être vivant, à l'homme en premier lieu, à l'animal ensuite, peut-être aussi, d'après certains, à la plante, mais non aux réalités collectives et aux valeurs idéales. C'est là un point essentiel, un fait qui domine toute l'éthique personnaliste. C'est l'homme, la personne humaine qui est la valeur suprême, et non les réalités collectives faisant partie du monde objectif, telles que société, nation, État, Église, civilisation. C'est la table de valeurs personnaliste, sur laquelle nous aurons encore à revenir. La personne est inséparable de la mémoire et de la fidélité, elle comporte l'unité de la destinée et celle de la biographie. C'est pourquoi l'existence de la personne est une existence douloureuse. Le christianisme a toujours gardé une double attitude envers l'homme. D'une part, en effet, il semble humilier l'homme, le considérer comme un être enclin au péché et déchu, l'exhorter à l'humilité et à l'obéissance. Et c'est ce que d'aucuns ne peuvent pardonner au christianisme. Mais, d'autre part, le christianisme exalte l'homme, voit en lui l'image de Dieu, le déclare porteur d'un principe spirituel qui l'élève au-dessus du monde naturel et social, lui attribue une liberté spirituelle qui le rend indépendant de l'empire de César et croit que Dieu lui-même était devenu homme pour élever l'humanité jusqu'au ciel. C'est seulement sur cette base chrétienne qu'il est possible d'asseoir la théorie de la personne et la transmutation personnaliste des valeurs. La philosophie personnaliste doit reconnaître que l'esprit est une source, non de généralisation, mais d'individualisation, qu'il crée un monde, non de valeurs idéales, extra-humaines et générales, mais de personnes, avec leur contenu qualitatif, qu'il forme la personne. Le triomphe du principe spirituel signifie, non la soumission de l'homme à l'Univers, mais la révélation de l'Univers dans la personne. Lorsqu'on affirme d'un homme qu'il est doué des plus hautes qualités, lorsqu'on lui attribue notamment la raison, la beauté, le génie, la sainteté, le tout porté au plus haut degré, si l'on se contente de déplacer le centre existentiel, le centre de gravité du « moi », en le rattachant à des principes qualitatifs universels, on supprime en quelque sorte le mystère de la personne, en rendant interchangeables tous les individus [30] porteurs de ces qualités. L'unité du sujet et celle de la biographie disparaissent, la mémoire ne garde aucun souvenir de la personne. C'est en cela que réside l'erreur de la philosophie idéaliste des valeurs et de l'existence idéale.

3

L'homme est un être qui se dépasse, qui se transcende. C'est grâce à ce dépassement, à cette transcendance que l'homme réussit à réaliser en lui la personne. L'homme veut s'évader de son étroite subjectivité, et il le fait ou, plutôt, il peut le faire dans deux directions. Il peut sortir de la subjectivité au moyen de l'objectivation, c'est-à-dire en entrant dans la société, en acceptant ses formes obligatoires, les données obligatoires de la science. En s'engageant dans cette voie, on s'éloigne de la nature humaine, on la projette dans le monde objectif, et on ne retrouve pas la personne. Mais on peut aussi s'évader de la subjectivité en la transcendant, en passant non à l'objectif, mais au trans-subjectif. Ce chemin passe par les profondeurs de l'existence, et c'est sur ce chemin qu'ont lieu les rencontres avec Dieu, avec d'autres hommes, avec l'essence intérieure du monde, car c'est le chemin, non des communications objectives, mais des communions existentielles. C'est seulement en suivant ce chemin que la personne arrive à se réaliser complètement. C'est là un fait très important, en ce qu'il permet de comprendre les rapports, dont nous aurons encore à parler plus loin, entre la personne et les valeurs supra-personnelles. Ces rapports peuvent, en effet, avoir lieu soit dans le monde de l'objectivation, ce qui a pour effet l'asservissement de l'homme, soit dans celui de l'existentialité, de la transcendance, c'est-à-dire dans le monde de la liberté. Dans l'objectivation, l'homme se trouve au pouvoir du déterminisme qui le rend impersonnel, tandis que dans la transcendance l'homme jouit de toute sa liberté, et sa rencontre avec ce qui le dépasse porte un caractère personnel, sans que le supra-personnel étouffe la personne. Il s'agit d'une différence capitale. Ce qui caractérise la personne, c'est qu'elle ne peut pas se suffire [31] à elle-même, son existence ayant pour condition celle de quelque chose qui lui soit supérieur, égal ou inférieur, faute de quoi toute distinction devient impossible. Mais je répète à ce propos ce que j'ai déjà dit précédemment, à savoir que les rapports de la personne avec ce qui lui est supérieur ne sont nullement ceux d'une partie à un Tout. La personne reste une totalité qui ne s'intègre dans rien, même dans ses rapports avec ce qui lui est supérieur. Le rapport d'une partie au tout est un rapport mathématique, de même que le rapport d'un organe à l'organisme est un rapport biologique. Ces derniers rapports sont des rapports qui existent dans le monde objectif où l'homme joue seulement le rôle d'une partie ou d'un organe. Or, le rapport existentiel d'une personne à une autre, voire à ce qui la dépasse infiniment, n'a rien à voir avec la mathématique et la biologie. La transcendance ne signifie nullement la subordination de la personne à un tout quelconque, son intégration, à titre de partie constitutive, dans une réalité collective ou sa soumission à un autre être, à un Être Suprême, comme à son Seigneur. La transcendance est un processus actif, dynamique, elle

est une expérience immanente, au cours de laquelle l'homme passe par des catastrophes, se transporte au-dessus d'abîmes, éprouve une interruption dans son existence, mais cela sans s'extérioriser, en s'intériorisant au contraire. Seule la fausse objectivation de la transcendance, seule sa projection au-dehors créent l'illusion d'un transcendant qui opprime la personne et la domine. La transcendance, au sens existentiel, est liberté et suppose la liberté, elle est la libération de l'homme de son emprisonnement en lui-même. Mais cette liberté est une liberté difficile, affectée d'une tragique contradiction.

Le problème de la personne n'a rien de commun avec celui des rapports du corps et de l'âme, qui a été tant débattu sur le plan scolaire. La personne n'est pas l'âme distincte du corps par lequel l'homme se trouve rattaché à la vie de la nature. La personne représente l'image totale de l'homme, elle est sa représentation totale dans laquelle le principe spirituel domine toutes les forces psychiques et corporelles de l'homme. Or, au même titre que l'âme, le corps fait partie de l'image de l'homme. Le vieux dualisme [32] « corps et âme », qui remonte à Descartes, est une conception fausse et périmée. Un pareil dualisme n'existe pas. La vie psychique pénètre la vie du corps, de même que la vie du corps réagit sur la vie de l'âme. Il existe entre l'âme et le corps une unité vitale. Si dualisme il y a, ce n'est pas celui du corps et de l'âme, mais celui de l'esprit et de la nature, de la liberté et de la nécessité. Déjà la forme du corps humain exprime une victoire de l'esprit sur le chaos de la nature. Le psychologue et anthropologiste de l'école romantique, Carus, était beaucoup plus dans le vrai que tant de théories se prétendant scientifiques. L'âme, dit en effet Carus, a son siège non dans le cerveau, mais dans la forme. Klages s'inspire de lui. La forme du corps n'est pas faite de matière, n'est pas un phénomène du monde physique, elle n'est pas seulement de nature psychique, mais une manifestation de l'esprit. Le visage humain constitue le sommet du processus cosmique, son produit suprême. Loin d'être le produit de forces purement cosmiques, il suppose l'action d'une force spirituelle, supérieure aux forces de la nature. Le visage humain est ce qu'il y a de plus étonnant dans la vie cosmique, car il laisse transparaître un autre monde. Par son visage, l'homme entre dans le processus cosmique comme un phénomène unique, inimitable, échappant à toute répétition, à toute reproduction. Grâce au visage, nous percevons non la vie corporelle, mais la vie psychique de l'homme. Et cette vie, nous la connaissons mieux que la vie du corps. La forme du corps tient à la fois de l'âme et de l'esprit. C'est en cela que consiste la totalité de la personne. Pour les hommes du XIX[e] siècle, la forme du corps était une quantité négligeable. On s'occupait de la physiologie du corps, et non de sa forme, qu'on laissait de côté. C'était encore là une conséquence de la conception ascétique du corps, mise en vigueur par le christianisme, conception peu conséquente d'ailleurs, puisqu'elle n'impliquait nullement la négation des fonctions du corps. Mais alors que les fonctions du corps sont d'ordre physiologique, qu'elles sont des fonctions par lesquelles l'homme se rattache au

monde animal et biologique, la forme du corps est du domaine de l'esthétique. Les Grecs concevaient la forme humaine comme un phénomène esthétique, et cette [33] conception pénétrait pour ainsi dire toute la civilisation grecque. On observe de nos jours un retour partiel à la manière grecque d'envisager le corps, et la forme du corps recouvre ses droits. Ceci suppose un changement dans la conscience chrétienne et l'abandon du spiritualisme abstrait qui oppose l'esprit au corps et voit dans le corps un principe hostile à l'esprit. L'esprit comprend également le corps, mais en le vivifiant, en l'animant, en lui imprimant une autre qualité. On cesse de voir dans le corps un phénomène matériel, physique. Mais ceci suppose également l'abandon de la conception mécaniste du monde, qui désanime le corps et se montre hostile à sa forme. Pour le matérialisme, la forme du corps est inintelligible et inexplicable. L'esprit imprime une forme à l'âme et au corps, dont il réalise ainsi l'unité, au lieu d'étouffer et de détruire l'une et l'autre. Cela veut dire que l'esprit forme la personne, réalise son unité, en y faisant entrer le corps, c'est-à-dire le visage humain. La personne représente un ensemble formé par l'esprit, l'âme et le corps, ensemble grâce auquel elle s'élève au-dessus du déterminisme du monde de la nature. La forme humaine, telle que nous la percevons par l'organe sensible de la vue, loin de dépendre de la matière, représente une victoire sur la matière, s'oppose à ses déterminations dépersonnalisantes. Le personnalisme doit reconnaître la dignité du corps humain, le droit du corps à une existence vraiment humaine. C'est ainsi que le problème du pain devient, lui aussi, un problème d'ordre spirituel. Si les droits du corps humain sont inséparables de la reconnaissance des revendications de la dignité humaine, c'est parce que les atteintes les plus révoltantes contre la personne commencent toujours par frapper le corps. On affame, on frappe, on tue avant tout le corps, pour atteindre, à travers lui, l'homme tout entier. Et cela parce que l'esprit ne se laisse ni affamer, ni torturer, ni tuer directement.

4

Les philosophes grecs n'avaient pas une idée bien nette de la personne. On en aperçoit les premières lueurs chez [34] les Stoïciens. Il en résulta de grandes difficultés pour les Pères de l'Église, au point de vue du développement des dogmes. Ils se virent obligés d'établir une distinction bien subtile entre *hypostasis* et *physis*. Dieu représente une seule nature et trois hypostases. Le Christ représente une personne et deux natures. La pensée des Pères de l'Église évoluait tout entière dans les catégories et notions de la pensée grecque, alors qu'il s'agissait d'exprimer quelque chose de tout à fait nouveau, une nouvelle expérience spirituelle qui était étrangère à Platon, à Aristote et à Plotin. C'est la doctrine des hypostases de la Sainte Trinité qui, au point de vue du problème de la personne, occupe une place très importante dans l'histoire de la pensée universelle. On peut dire que la recon-

naissance de Dieu comme personne a précédé celle de l'homme comme personne. C'est pourquoi on ne comprend pas bien pourquoi certains auteurs (Karsavine) nient l'existence de la personne humaine, tout en reconnaissant celle de la personne divine (hypostase). Il formule une théorie de la personne « symphonique », réalisant la trinité divine. Cette théorie de la personne « symphonique » est en opposition complète avec le personnalisme et signifie la justification métaphysique de l'esclavage de l'homme. C'est une question qui ne se laisse pas résoudre par une dialectique de notions, sa solution ne peut qu'être la conséquence d'une expérience spirituelle et morale. Karsavine ne réussit pas à concilier la personne avec l'unité totalitaire. Ceci prouve seulement que le personnalisme ne peut être fondé sur une métaphysique moniste. Le mot grec *hypostasis*, qui signifie « ce qui est posé en dessous », et le mot latin *persona*, qui signifie « masque de théâtre », n'expriment que d'une façon très imparfaite le sens que le christianisme et la philosophie moderne attachent au mot *personne*. Le mot *personne* a subi, au cours des siècles, de grandes transformations et a fini par perdre son sens primitif de masque de théâtre. La scolastique a reçu ce mot de Boèce, qui définissait déjà la personne comme un être individuel et raisonnable. Le problème de la personne fut pour la scolastique un problème très difficile. Le thomisme rattachait la forme à la matière : d'après lui, c'est la matière et non la forme qui individualise, la forme étant universelle. [35] Mais déjà la philosophie thomiste fait une distinction importante entre la personne et l'individu. Pour Leibniz, l'essence de la personne consiste dans la conscience de soi-même, autrement dit l'image de la personne est associée à la conscience de soi. Kant introduit une modification importante dans la conception de la personne, en la déplaçant du terrain intellectualiste sur le terrain éthique. Il conçoit la personne comme soustraite au déterminisme, indépendante du mécanisme de la nature. Aussi la personne n'est-elle pas un phénomène parmi les phénomènes. Elle est une fin en soi, et non un moyen ; elle n'existe que pour et par elle-même. On ne peut cependant pas dire que la conception kantienne soit personnaliste au sens authentique du mot, parce que, d'après cette conception, la valeur de la personne est estimée d'après des critères moraux et rationnels qui sont applicables à tous. Max Stirner, malgré ce qu'il y a de faux dans sa philosophie, a entrevu la vérité du personnalisme, mais en la déformant. On trouve chez lui la dialectique de l'auto-affirmation du « moi ». L'« Unique » n'est pas une personne, puisque cet « Unique » disparaît dans l'auto-affirmation illimitée, dans l'absence de tout désir de connaître autrui et de transcender vers quelque chose de supérieur. Mais il y a dans l'« Unique » une part de vérité, en ce sens qu'il est conçu comme un microcosme, comme un Univers, que l'Univers tout entier est, dans un certain sens, sa propriété et lui appartient, ce qui veut dire que la personne n'est pas quelque chose de partiel, de particulier, dépendant d'un tout, d'une généralité quelconque. Max Scheler définit la personne comme une unité d'expériences internes, comme une unité existentielle d'actes variés. Ce qui est important dans cette conception, c'est

le lien qu'elle établit entre la personne et l'acte. Mais il importe de reconnaître, à l'encontre de Max Scheler, que la personne suppose l'existence d'autres personnes et la communion avec elles. Nesmiélov a formulé une remarquable conception de l'homme. D'après lui, il n'y aurait dans le monde qu'une seule contradiction et une seule énigme : ce seraient celles qui se rapportent à la personne humaine. La personne reflète l'image de l'existence inconditionnée, et elle se trouve en même temps condamnée à une existence conditionnée. [36] Il y a une contradiction entre ce que la personne devrait être et les conditions de son existence sur la terre. Et Nesmiélov définit ainsi la contradiction dont souffre l'existence de l'homme : l'homme est un objet du monde physique, qui porte en lui l'image de Dieu. Mais la personne inhérente à l'homme n'est pas un objet du monde physique. La théorie vitaliste, qui joue un rôle assez important dans la pensée contemporaine et qui a sa propre conception de l'homme, est défavorable au principe de la personne. La philosophie de la vie est en effet antipersonnaliste, puisqu'elle implique l'absorption de l'homme, sa dissolution dans le processus cosmique et social. Sont également antipersonnalistes le dionysisme, le mysticisme panthéiste et naturaliste, la théosophie, l'anthroposophie, le marxisme, le fascisme, de même que le libéralisme qui se rattache au régime capitaliste.

5

Pour bien comprendre ce qu'est une personne, il importe de bien distinguer entre personne et individu. Les thomistes français insistent avec raison sur la nécessité de cette distinction : je dis : avec raison, bien que le terrain philosophique sur lequel ils se placent diffère du mien. L'individu est une catégorie naturaliste, biologique, sociologique. L'individu est indivisible par rapport à un tout : c'est un atome. Non seulement il peut faire partie d'une espèce ou d'une société, de même que du cosmos dans sa totalité, mais il est impossible de le penser autrement que comme une partie d'un tout, en dehors duquel il cesse d'être un individu. L'individu peut être défini comme étant une partie à la fois subordonnée à un Tout et comme un centre d'auto-affirmation égoïste. C'est pourquoi l'individualisme, dérivé du mot *individu*, loin de signifier l'indépendance par rapport à un tout, par rapport au processus cosmique, biologique ou social, signifie l'isolement de la partie subordonnée et sa révolte impuissante contre le Tout. L'individu se rattache par des liens étroits au monde matériel, il est le produit d'un processus génétique. L'individu naît de parents, il a une origine biologique, il est déterminé [37] par l'hérédité aussi bien génétique que sociale. Il n'y a pas d'individu sans espèce, comme il n'y a pas d'espèce sans individus. L'individu évolue dans les catégories impliquant la distinction entre le spécifique et l'individuel, il mène la lutte pour l'existence dans le processus spécifique, biologique et social. L'homme est bien un

individu, mais il n'est pas qu'individu. L'individu est lié au monde matériel, il en vit, mais, en tant qu'individu, il n'a pas de contenu universel, il n'est pas lui-même universel. Si l'homme est un univers, un microcosme, ce n'est pas en tant qu'individu. La personne n'est pas une catégorie naturaliste : elle est une catégorie spirituelle. La personne n'est pas un indivisible ou un atome par rapport à un Tout cosmique, spécifique et social. Ce qui caractérise, au contraire, la personne, c'est la liberté, l'indépendance par rapport à la nature, à la société, à l'État ; elle est tout le contraire de l'auto-affirmation égoïste. Contrairement à l'individualisme, le personnalisme ne signifie pas isolement égocentrique. En tant que personne, l'homme est indépendant du monde matériel qui fournit seulement la matière pour le travail de l'esprit. Et la personne est en même temps un univers, elle s'emplit de contenu universel. La personne n'est pas un produit du processus génétique et cosmique, elle ne naît pas d'un père et d'une mère : elle émane de Dieu, elle vient d'un autre monde. Elle montre que l'homme est le point d'intersection de deux mondes, qu'une lutte se livre en lui entre l'esprit et la nature, entre la liberté et la nécessité, entre l'indépendance et la dépendance. D'après Espinas, l'individu serait une véritable cellule. Mais la personne n'est pas une cellule, elle n'est pas partie d'un organisme. Elle est une totalité et une unité primaires, et les rapports qu'elle affecte avec autrui et avec les autres, avec le monde, la société, les hommes, sont des rapports de création, de liberté, d'amour, et non de détermination. La personne est en dehors des rapports entre l'individuel, le particulier, d'une part, le générique et le général, de l'autre, entre les parties et un Tout, entre les organes et l'organisme. La personne n'est pas une entité animale. Elle n'est pas déterminée par l'hérédité biologique et sociale, elle exprime la liberté de l'homme, la possibilité d'une [38] victoire sur le déterminisme du monde. Le personnel dans l'homme est en opposition avec l'automatisme, psychique et social, qui joue un rôle si important dans la vie de l'homme. L'individu et la personne se trouvent réunis dans le même homme, non comme deux entités distinctes, mais comme deux qualifications, comme deux forces. Ch. Péguy dit que l'individu est le bourgeois que tout homme porte en lui et qu'il doit vaincre. L'homme-individu vit dans l'isolement, préoccupé égocentriquement de lui-même, et il est condamné à mener une lutte pénible pour l'existence, une vie de défense contre les dangers qui le menacent. Il se tire de difficulté par le conformisme, par l'adaptation. L'homme-personne est le même homme, mais cherchant à surmonter son isolement égocentrique, à découvrir en lui l'Univers et à défendre son indépendance par rapport au monde environnant. Mais il faut toujours se rappeler que le langage nous induit souvent en erreur, grâce à la tendance que nous avons à employer les mots dans un sens autre que leur sens primitif. Individu, individualité signifient ce qui est unique dans son genre, original, ce qui diffère d'autrui et des autres. Ainsi compris, l'individuel fait justement partie de la personne. La personne est plus individuelle que l'individu. Souvent encore, l'individuel signifie l'irrationnel, ce qui est en opposition avec le général,

l'obligatoire, le normatif, le rationnel. On peut dire, en ce sens, que la personne est irrationnelle, l'individu étant subordonné davantage à la loi obligatoire parce qu'étant plus déterminé. Il est intéressant de noter, au point de vue de l'histoire de la conscience, que l'individualité, telle que la comprenaient les romantiques, diffère de la personne, telle que nous la concevons. Les romantiques eux-mêmes avaient une individualité très prononcée, mais une personnalité souvent très faible. L'individualité a un caractère vital, plutôt que spirituel, et ne signifie pas encore une victoire de l'esprit et de la liberté. Le roman contemporain nous offre le tableau d'une profonde désintégration, dissociation de la personne : je citerai les romans de Proust en France, ceux d'André Biély en Russie. Seule la personne possède une unité et une intégrité intérieures, l'individuel étant, au contraire, tiraillé de tous les côtés par les forces du monde. [39] La personne ne peut pas être un citoyen du monde et de l'État, au sens propre et total du mot *citoyen* : elle ne peut être qu'un citoyen du Royaume de Dieu. C'est pourquoi la personne est un élément révolutionnaire, au sens profond de ce mot. Cela s'explique par le fait que l'homme est un être appartenant à deux mondes, et non à un seul. Le personnalisme est une philosophie dualiste, et non moniste.

6

L'existence de la personne suppose l'existence de valeurs supra-personnelles. Il n'y a pas de personne, en l'absence d'un être qui lui soit supérieur, en l'absence d'un monde supérieur, but de son ascension. Le rapport de la personne à l'universel n'a rien d'un rapport de la personne au générique, au général. Nous nous trouvons ici en présence du problème le plus difficile de la philosophie personnaliste, cette difficulté provenant de certaines habitudes de la pensée, nées de ce que le problème du nominalisme et du réalisme est mal posé. Quelle est l'attitude de la pensée envers ce qui est général et envers le monde objectif ? Il est vrai que les *universalia* ne se trouvent ni *ante rem* (réalisme et, en même temps, idéalisme platonicien) ni *post rem* (nominalisme empirique), mais *in rebus*. Du point de vue du problème qui nous intéresse, cela signifie que l'universel se trouve dans l'individuel, c'est-à-dire dans la personne, non à titre de produit d'une expérience quantitative, mais à celui de qualité primaire. L'universel se trouve non dans la sphère idéale supra-personnelle, mais dans la personne, située sur le plan existentiel. L'universel et les valeurs dites supra-personnelles font partie du monde de la subjectivité, et non de celui de l'objectivité. C'est l'objectivation des valeurs universelles qui engendre l'asservissement de l'homme. C'est pourquoi il convient de dire que le cosmos, l'humanité, la société se trouvent dans la personne, et non que la personne est plongée dans le cosmos, l'humanité, la société. L'homme, c'est-à-dire l'individuel ou, pour nous servir d'une autre terminologie, le singulier, est plus

existentiel que l'humanité, laquelle tire sa valeur de ce qu'elle représente l'unité, pour ainsi [40] dire, pan-humaine du monde humain, le principe qualitatif de la fraternité humaine, autrement dit une réalité qui ne dépasse pas l'homme, qui n'est pas supra-humaine. L'universel n'est pas le général, il n'est pas l'abstrait, mais le concret, c'est-à-dire qu'il est la plénitude. L'universel (et cela est d'autant plus vrai du général) n'est pas une entité indépendante, il se trouve dans des êtres particuliers, *in rebus*, pour employer la vieille terminologie. L'individuel est loin d'être une partie de l'universel. On a tort d'opposer l'universel au singulier. La personne n'est pas un particulier, elle n'est pas le partiel qui s'opposerait à l'universel. Il est plus exact de dire que c'est la personne qui est l'universel. Le singularisme de l'individuel lui-même est pénétré intérieurement du non-individuel, de l'universel. Toute la vieille terminologie est très déroutante et est en rapport avec la philosophie objectivée des notions, et non avec la philosophie existentielle. Déjà Leibniz avait essayé de résoudre le débat entre réalistes et nominalistes. L'universel, incarné dans l'individuel, fait disparaître l'opposition entre l'un et l'autre. L'universel est l'expérience vécue par le sujet, et non une réalité incluse dans l'objet. Il n'existe pas de monde d'idées objectif. Ce qui ne veut pas dire que l'universel, que les idées et les valeurs universelles soient de nature subjective, au sens traditionnel du mot. Objectiver et hypostasier les idées, c'est s'engager sur une fausse route pour surmonter le subjectivisme, ce n'est pas transcender le subjectivisme, au sens vrai du mot. La notion de Dieu, l'idée de Dieu, formées à l'aide de l'objectivation, sont hérissées de contradictions insurmontables. Dire que Dieu est l'universel serait aussi inexact que dire qu'il est le singulier, l'individuel. La différence entre l'universel et le singulier se trouve dans le plan de l'objectivation, mais Dieu ne se trouve pas dans le plan de l'objectivation : il est dans le plan existentiel, dans l'expérience du dépassement, de la transcendance. Le rapport entre l'homme et Dieu n'est pas un rapport d'effet à cause, ni celui du particulier au général, ni celui de moyen à fin, ni celui d'esclave à seigneur, il ne ressemble à rien de ce qui existe dans le monde objectif, naturel ou social, il n'a pas d'analogie dans ce monde-ci. Dieu n'existe pas [41] comme une réalité objective qui serait au-dessus de moi, comme objectivation de l'idée universelle. Il existe en tant que rencontre existentielle, comme acte de transcendance. Et c'est à la faveur de cette rencontre que Dieu est une personne. Et puisqu'il en est ainsi, la question des rapports entre la personne et les valeurs supra-personnelles reçoit une tout autre solution.

On ne peut pas dire que le supra-personnel, que ce qui est supérieur à l'homme, bref que Dieu soit une fin et la personne seulement un moyen en vue de cette fin. La personne-homme ne saurait être un moyen par rapport à la personne-Dieu. La doctrine théologique qui prétend que Dieu a créé l'homme pour sa propre glorification humilie aussi bien Dieu que l'homme. Le rapport de personne à personne, même à la suprême personne de Dieu, ne peut être celui de moyen à fin, chaque personne étant une fin en soi. Le rapport de fins à moyens n'existe que dans le

monde de l'objectivation, de la projection de l'existence au-dehors. La personne ne peut pas s'élever, se réaliser, parvenir à la plénitude de la vie, en l'absence de valeurs supra-personnelles, en l'absence d'un Dieu et d'un niveau de vie d'une hauteur divine. La conception humaine, d'après laquelle la personne humaine serait le terme dernier et le plus élevé, Dieu n'existant pas et l'homme étant Dieu lui-même, est une conception plate, absurde, qui, au lieu d'élever l'homme, le rabaisse. Mais on ne peut pas dire non plus que la personne humaine soit un moyen par rapport à une valeur supra-personnelle, un instrument à l'usage d'une force divine. Lorsque des valeurs supra-personnelles transforment l'homme, la personne humaine en un moyen, on se trouve en présence d'une idolâtrie. La personne est un paradoxe pour la pensée rationnelle, car elle comprend d'une façon paradoxale le personnel et le supra-personnel, le fini et l'infini, l'immuable et le variable, la liberté et la destinée. La personne n'est pas partie par rapport au monde : elle est corrélative au monde et à Dieu. La personne ne connaît que les rapports de rencontre et de communion. Et Dieu, en tant que personne, veut l'homme, non pour le dominer et s'en servir pour sa glorification, mais l'homme-personne répondant à son appel et avec lequel soit possible [42] la communion dans l'amour. Toute personne possède son monde à elle. La personne humaine est le Tout, toute l'histoire du monde en puissance. Tout ce qui existe dans le monde m'est arrivé à moi. Mais cette personne n'est actualisée qu'en partie, une autre partie, la plus grande, en reste à l'état de sommeil, à l'état latent. Dans les profondeurs qui échappent à ma conscience, je me trouve plongé dans l'océan de la vie cosmique. Et en actualisant, en découvrant, par la connaissance et par l'amour, intellectuellement et émotionnellement, mon contenu universel latent, je ne me transforme jamais en un moyen au service de ce contenu. Il existe en effet un rapport compliqué et contradictoire entre ma conscience et ma personne, mon individualité. C'est en puisant dans ses profondeurs que la personne dresse sa conscience comme une forteresse, comme une barrière qui s'oppose à la confusion, à la dissolution, mais la conscience peut également empêcher ma personne de se pénétrer d'un contenu universel, elle peut également servir d'obstacle à ma communion avec le Tout cosmique. Mais, en même temps, il existe dans la conscience un élément supra-individuel, la conscience n'est jamais confinée dans l'individuel. La conscience naît des rapports entre le « moi » et le « non-moi », elle signifie que le « moi » sort de lui-même, mais elle peut aussi être un obstacle à la sortie du « moi » vers le « toi », à la communion interne de l'un et de l'autre. Elle objective et, en tant qu'elle objective, elle s'oppose à la transcendance. La conscience est la « conscience malheureuse ». Elle est soumise à la loi qui connaît le général et ne connaît pas l'individualité. Aussi est-il facile d'être victime d'une illusion, qui provient d'une compréhension inadéquate des rapports entre le personnel et le supra-personnel. La structure même de la conscience est telle qu'elle peut facilement donner lieu à l'esclavage. Mais il ne faut

jamais perdre de vue le double rôle de la conscience, qui est à la fois close et ouverte.

Le personnalisme hiérarchique, préconisé par un grand nombre de philosophes (Leibniz, Stern, Losski et, en partie tout au moins, Scheler), est entaché d'une contradiction interne qui le transforme en un antipersonnalisme. D'après cette théorie, le Tout cosmique, hiérarchiquement [43] organisé, se composerait de personnes occupant divers degrés hiérarchiques, celle d'un degré inférieur étant subordonnée à celle qui se trouve au-dessus d'elle dans l'échelle, en constitue une partie ou un organe. La personne humaine n'occupe qu'un degré de la hiérarchie et contient les personnes de tous les degrés qui suivent. Mais une nation, le cosmos, l'humanité peuvent également être considérés comme des personnes de degré supérieur. Les communautés, les collectivités, les totalités sont reconnues comme des personnes, et on peut en dire autant de toute unité réelle. Or, un personnalisme conséquent ne peut manquer de se rendre compte que cette manière de voir est en contradiction avec l'essence même de la personne.

La conception hiérarchique est obligée de considérer la personne humaine comme étant une partie par rapport à un Tout, de ne voir la valeur de la personne que dans l'appartenance à ce Tout et de voir dans le Tout la seule source de sa valeur. Le Tout hiérarchique, auquel la personne est co-subordonnée, est considéré comme ayant une valeur plus grande que celle de la personne, le Tout seul étant le siège de l'universel, de l'unité, de la totalité. C'est ce que le vrai personnalisme ne saurait admettre. Il se refuse à reconnaître dans une totalité, dans une unité collective n'ayant pas de centre existentiel, insensible à la joie et à la souffrance, n'ayant pas de destinée personnelle, une personne. En dehors de la personne, il n'existe pas dans le monde d'unité et de totalité absolues auxquelles la personne serait subordonnée ; en dehors de la personne, tout est partiel, jusqu'au monde lui-même. Tout ce qui est objectivé, tout ce qui est objectif ne peut être que partiel : le monde objectivé, la société objectivée et tous les corps objectivés qu'ils contiennent. Ce monde objectivé est un monde massif, qui par sa masse, ne peut qu'étouffer la personne, et non un monde d'unité et de totalité. La destinée vouée aux souffrances et aux malheurs, le centre existentiel en un mot, a son siège dans la subjectivité, et non dans l'objectivité. Or, l'objectivité est toujours antipersonnaliste, hostile à la personne et signifie l'aliénation de la personne. Et tout ce qui est existentiel aux échelons objectivés du monde, dans une nation, dans [44] l'humanité, dans le cosmos, etc., tout cela fait partie de l'essence intérieure de l'homme, de la personne indépendante de tout centre hiérarchique. Le cosmos, l'humanité, la nation, etc., existent dans la personne humaine, comme dans un univers ou un microcosme individualisé, et leur projection dans des réalités extérieures, dans des objets signifie la déchéance de l'homme, sa subordination à une réalité impersonnelle, son extériorisation, son aliénation de lui-même. Au point de vue existentiel, le soleil se trouve, non au centre du cosmos, mais dans celui de la personne humaine, et son

extériorisation ne s'explique que par l'état de déchéance de l'homme. La personne réalisée, concentrée, ayant actualisé ses forces, intériorise le cosmos tout entier, toute l'histoire, toute l'humanité. Les personnes collectives, les personnes supra-personnelles par rapport à la personne humaine ne sont qu'autant d'illusions, de produits d'extériorisation et d'objectivation. Il n'y a pas de personnes objectives ; seules existent des personnes subjectives. Et l'on peut dire, dans un certain sens, qu'un chien ou un chat sont des personnes à un degré bien plus haut, ont plus de chances d'hériter d'une vie éternelle qu'une nation, une société, que la totalité cosmique. Tel est le personnalisme anti-hiérarchique, le seul personnalisme vrai et conséquent. Rien de total, d'universel n'existe en dehors de la personne ; elle est le seul siège du total et de l'universel ; tout ce qui est en dehors d'elle est partiel, objectivé. C'est là un point sur lequel nous ne nous lasserons pas de revenir.

7

Le personnalisme déplace le centre de gravité de la personne en substituant aux valeurs des communautés collectives : nation, État, société, la valeur de la personne. Mais la personne, telle qu'il la conçoit, est tout à fait à l'opposé de l'égocentrisme. L'égocentrisme détruit la personne. L'homme égocentrique est enfermé en lui-même, toute son attention, tout son intérêt sont concentrés sur lui-même, il est incapable de sortir de lui-même, et c'est là un péché originel qui empêche de réaliser la plénitude de la vie [45] personnelle, d'actualiser les forces de la personne. La femme hystérique offre un exemple frappant de cet égocentrisme, de cette concentration sur soi-même, de cette aliénation par rapport à ce qui n'est pas soi. Aussi n'y a-t-il rien qui soit plus en opposition avec la personne ; chez cette femme la personne est détruite, ce qui n'empêche pas qu'elle puisse encore garder une individualité marquée. Ne mérite d'être considéré comme une personne que l'homme capable de sortir de lui-même, pour aller vers les autres et vers autre chose, l'homme qui manque d'air et étouffe, lorsqu'il reste enfermé en lui-même. Le personnalisme ne peut être que communautaire. Mais cette sortie de la personne d'elle-même vers les autres n'équivaut pas nécessairement à une objectivation ou à une extériorisation. Pour une personne, l'autre, le « toi », est une personne au même degré que le « moi ». Mais le « toi » vers lequel va le « moi » et avec lequel il entre en communion n'est pas un objet : c'est un autre « moi », une autre personne. Avec un objet, aucune communion, aucune communauté n'est possible : il ne fait que s'imposer à nous en tant qu'universellement valable. La personne a besoin d'autrui, mais cet autrui n'est pas un autrui extérieur, étranger, et l'attitude adoptée à son égard n'a rien d'une extériorisation. La personne se trouve en com-

munication, en communion intime avec les autres. Les communications pures et simples résultent de l'objectivation, tandis que les communions sont de nature existentielle. Les communications dans le monde objectif se trouvent sous le signe de la détermination et ne suffisent pas à délivrer l'homme de l'esclavage ; tandis que les communions qui ont lieu dans le monde existentiel, c'est-à-dire dans le monde qui ignore les objets, font partie du royaume de la liberté et signifient la délivrance de l'esclavage. L'égocentrisme représente un double esclavage de l'homme : esclavage par rapport à soi-même, attachement servile à l'ipséité endurcie, et esclavage par rapport au monde, transformé uniquement en un objet dont on subit la contrainte. L'homme égocentrique est un esclave, son attitude à l'égard de tout ce qui n'est pas son moi est une attitude d'esclave. Il ne connaît que des non-moi, il ne connaît pas d'autres « moi », il ne connaît pas de « toi », il ignore la [46] liberté qui permet de sortir du moi. Ce n'est pas du point de vue personnaliste que l'égocentrique détermine son attitude à l'égard du monde et des hommes : il ne se place, au contraire, que trop facilement, pour établir sa table de valeurs, au point de vue objectif. Ce qui manque à l'égocentrique, c'est l'humanité. Il aime les abstractions qui alimentent son égocentrisme, et non les hommes vivants et concrets. N'importe quelle idéologie, même la chrétienne, peut être mise au service de l'égocentrisme. Mais l'éthique personnaliste comporte, au contraire, cette sortie du « général », dans laquelle Kierkegaard et Chestov voient une rupture avec l'éthique, parce qu'ils identifient celle-ci avec les normes obligatoires. La transmutation personnaliste des valeurs considère comme immoral tout ce qui est déterminé uniquement du point de vue des rapports de l'homme avec la société, la nation, l'État, du point de vue de l'idée abstraite, du bien abstrait, de la loi morale ou logique, et non du point de vue de l'homme concret et de son existence. Ne sont vraiment moraux que ceux qui se sont soustraits à la loi du « général », tandis que ceux qui se trouvent sous l'empire de cette loi et se laissent déterminer par le quotidien social méritent d'être qualifiés d'immoraux. Des hommes comme Kierkegaard sont victimes de la vieille éthique antipersonnaliste et de la religion antipersonnaliste, de la religion du quotidien social. Mais la tragédie que ces hommes ont vécue est d'une importance énorme au point de vue de la transmutation des valeurs qui est en cours. Pour comprendre la personne, il importe de ne pas oublier que la personne se définit avant tout, non par ses rapports avec la société et le cosmos, non par ses rapports avec le monde asservi par l'objectivation, mais par ses rapports avec Dieu, et c'est dans ces rapports intimes qu'elle puise la force qui doit lui permettre d'adopter une libre attitude à l'égard du monde et de l'homme. L'homme égocentrique se croit libre dans ses rapports avec le monde qui est pour lui un non-moi. Mais, en réalité, il est déterminé comme un esclave par ce monde du non-moi dans lequel il se trouve enfermé. L'égocentrisme est l'expression d'une détermination par le monde, la volonté égocentrique obéit à des suggestions extérieures, le monde tout entier se trouvant dans un état [47] égocentrique. Des deux égocen-

trismes : celui du « moi » et celui du « non-moi », ce dernier est toujours le plus fort. La personne humaine n'est un univers que pour autant que son attitude à l'égard du monde n'a rien d'égocentrique. L'universalité de la personne qui fait pour ainsi dire sien le monde objectif, en l'absorbant, en l'assimilant à sa substance, n'est pas une affirmation égocentrique de soi-même, mais une expansion dans l'amour.

L'humanisme constitue le moment dialectique du développement de la personne humaine. Ce n'est pas en affirmant d'une façon trop insistante la valeur de l'homme, ce n'est pas en le poussant sur la voie qui conduit à la divinisation de l'homme que l'humanisme avait fait fausse route : son erreur avait consisté, au contraire, à ne pas insister avec assez de force sur cette valeur, à ne pas être allé assez loin dans cette voie, à ne pas avoir été à même de préserver l'homme de la dépendance à l'égard du monde, du danger de son asservissement à la nature et à la société. L'image de la personne humaine n'est pas seulement une image humaine : elle est aussi une image divine. C'est en cela que résident toutes les énigmes et tous les mystères qui se rattachent à l'homme. Il s'agit avant tout du mystère de l'homo-divinité qui est un paradoxe échappant à toute expression rationnelle. La personne n'est une personne humaine que pour autant qu'elle est en même temps humano-divine. L'élément divin de la personne humaine, ce sont sa liberté et son indépendance à l'égard du monde objectif. Cela signifie que la formation de la personne est due non au monde objectif, mais à la subjectivité, animée de la force que lui communique l'image de Dieu. La personne humaine est un être théo-andrique. Les théologiens pourraient répondre avec effroi que Jésus-Christ était bien un homme-Dieu, mais que l'homme est une créature qui ne saurait prétendre à la dignité théo-andrique. Mais c'est là une objection dictée par le rationalisme théologique. Admettons que l'homme ne soit pas un homme-Dieu, à l'instar de Jésus-Christ qui est l'Homme-Dieu, l'Unique. Mais il existe dans l'homme un élément divin, il contient pour ainsi dire deux natures, il est à l'intersection de deux mondes et porte en lui une image qui est à la fois humaine et divine et qui n'est humaine [48] que dans la mesure où se trouve réalisée en lui l'image divine. Cette vérité concernant l'homme est au-delà des formules dogmatiques et ne s'épuise pas par elles. C'est une vérité qui découle de l'expérience spirituelle et existentielle, et cette vérité peut être exprimée seulement à l'aide de symboles, et non à l'aide de notions. Que l'homme porte en lui l'image de Dieu et que c'est seulement grâce à cela qu'il devient homme, c'est là un symbole qui échappe à toute élaboration notionnelle, la théo-andrie étant une contradiction pour la pensée qui ne connaît que le monisme ou le dualisme. La philosophie humaniste ne s'est jamais élevée à la compréhension de cette vérité paradoxale qu'est la théo-andrie. Quant à la philosophie théologique, elle a toujours cherché à la rationaliser. Toutes les doctrines théologiques du don gratuit n'avaient pour but que de formuler la vérité de la théo-andrie de l'homme, de l'action interne du divin sur l'humain. Or, ce mystère de la

théo-andrie reste absolument inintelligible, lorsqu'on cherche à le comprendre à la lumière de la philosophie de l'identité, du monisme, de l'immanentisme. L'expression de ce mystère suppose l'intervention d'un moment dualiste, d'une expérience de dépassement, de la menace d'une chute dans l'abîme et de la victoire sur l'abîme. Le divin est transcendant par rapport à l'homme, et le divin se trouve en même temps mystérieusement uni à l'homme dans l'homme-Dieu. C'est cela, et cela seul, qui rend possible l'apparition dans le monde de la personne non asservie au monde. La personne est humaine, et elle dépasse l'humain qui ne dépend que du monde. L'homme est un être complexe, il porte en lui l'image du monde, mais il n'est pas seulement l'image du monde, il est aussi celle de Dieu. Il est le théâtre d'une lutte entre le monde et Dieu, il est un être à la fois dépendant et libre. « Image de Dieu » est une expression symbolique, et l'on se heurte à des difficultés insurmontables dès qu'on veut la transformer en notion. L'homme est un symbole, puisqu'il porte le signe de ce qui est autre que lui et qu'il est lui-même le signe de ce qui est autre que lui. C'est en cela seulement que réside la possibilité de la délivrance de l'homme de l'esclavage. Telle est la base religieuse de la conception de la personne, non sa base théologique, mais la base existentielle, [49] c'est-à-dire constituée par une expérience spirituelle. La vérité théo-andrique n'est ni une formule dogmatique, ni une doctrine théologique, mais une vérité expérimentale, une vérité ayant jailli d'une expérience spirituelle.

Cette vérité concernant la double nature de l'homme, double et en même temps unique, trouve sa confirmation dans l'attitude de l'homme à l'égard de la société et de l'histoire, mais une confirmation pour ainsi dire à rebours. La personne est indépendante des déterminations sociales, elle a son monde à elle, elle est une exception, singulière et inimitable. Mais elle est en même temps sociale, chargée de l'héritage de l'inconscient collectif, elle correspond à la sortie de l'homme de son isolement, elle est historique et se réalise dans la société et dans l'histoire. La personne est communautaire, elle est engagée dans des rapports avec d'autres et dans la communion avec d'autres. Ce fait est une source de profondes contradictions et de graves difficultés dans la vie humaine. L'esclavage guette en effet l'homme sur le chemin de sa réalisation. Et il est sans cesse obligé de revenir à son image théo-andrique. L'homme est soumis à une socialisation forcée, alors que la personne humaine ne connaît que les rapports libres, la communion libre, la vie communautaire fondée sur la liberté et l'amour. Et le plus grand danger auquel l'homme s'expose sur le chemin de l'objectivation est celui de la mécanisation, de l'automatisation. Or, tout ce qui, dans l'homme, est mécanique, automatique, est impersonnel, contraire à l'image de la personne. Il en résulte un conflit entre l'homme-Dieu et l'homme automate, l'homme mécanisé. La difficulté résulte de l'absence de correspondance, d'identité entre l'extérieur et l'intérieur, de ce qu'aucun des deux ne trouve son expression adéquate et directe dans l'autre. C'est en cela que consiste le problème de l'objectivation. La vie religieuse de l'humanité

est, elle aussi, soumise à cette objectivation. On peut dire, en un certain sens, que la religion est, en général, sociale, qu'elle forme un lien social. Mais ce caractère social de la religion a pour effet une déformation de l'esprit : il subordonne l'infini au fini, transforme le relatif en absolu, détourne des sources de la révélation, de l'expérience spirituelle et [50] vivante. Intérieurement, l'image de la personne est le reflet de l'image de Dieu, elle résulte de la pénétration de l'humain par le divin ; extérieurement, la réalisation de la vérité signifie la soumission du monde, de la société, de l'histoire à la personne, leur pénétration par le personnel. C'est en cela que consiste le personnalisme. Intérieurement, la personne reçoit ses forces de Dieu et se libère par la théo-andrie ; extérieurement, le monde entier, la société et l'histoire tout entières sont transfigurés et libérés par l'humain, grâce à la suprématie de l'humain. Le communautarisme va du dedans au dehors, sans que ce mouvement soit une objectivation, sans qu'il comporte une soumission de la personne à l'objectif. La personne doit être théo-andrique, mais la société doit être humaine. Le mensonge et l'esclavage ont leur source dans l'objectivation sociale et historique de la théo-andrie. C'est ce qui a donné naissance au faux hiérarchisme objectif, contraire à la dignité et à la liberté de la personne humaine. C'est également ce qui a donné lieu à la fausse sacralisation, que nous retrouverons dans toutes les forces de l'esclavage humain.

8

A la personne est inhérent un caractère. Une forte personnalité possède un caractère prononcé. Le caractère exprime la victoire du principe spirituel de l'homme, mais c'est une victoire ayant une forme concrète et individuelle, obtenue avec la participation de la structure psychique et corporelle de l'homme. Le caractère, c'est la maîtrise de soi, il résulte de la victoire sur l'asservissement à soi-même, victoire sans laquelle il est impossible de se libérer de l'esclavage dans lequel nous tient le monde ambiant. Le caractère se manifeste avant tout dans l'attitude à l'égard du milieu environnant. Un tempérament est un don de la nature, le caractère est une conquête, et il suppose la liberté. Toutes les classifications des caractères et des tempéraments sont trop approximatives et artificielles. Le mystère de la personne échappe à la classification. Le caractère d'une personne signifie toujours son indépendance ; [51] il consiste dans sa concentration et représente une liberté acquise. La personne, le caractère d'une personne, cela signifie que l'homme a fait un choix, établi une distinction, qu'il n'est pas indifférent, qu'il ne fait pas de confusions. Cette liberté n'est pas le libre arbitre au sens traditionnel que l'École attache à ce mot, ou la liberté d'indifférence : c'est une liberté beaucoup plus profonde, liée à l'existence tout entière de l'homme ; c'est la liberté de l'esprit, l'énergie créatrice spirituelle. La vie psychique de l'homme contient le

principe de la création active, synthèse de la personne ; elle est la manifestation de l'activité de l'esprit qui influe également sur la vie du corps. C'est l'esprit qui crée la forme de la personne, le caractère de l'homme. Sans cette activité synthétisante de l'esprit, la personne se dissocie, l'homme se décompose en parties, l'âme perd son unité, devient incapable de réagir activement. La liberté de la personne n'est pas un droit : c'est là une conception superficielle. Elle est un devoir, une vocation, la réalisation de l'idée de Dieu dans l'homme, une réponse à l'appel de Dieu. L'homme doit être libre, il n'a pas le droit d'être esclave, car il doit être un homme. Telle est la volonté de Dieu. L'homme aime l'esclavage, et il revendique, sous des formes diverses, le droit à l'esclavage. C'est l'esclavage qu'il considère comme un droit. Or, la liberté, elle, ne se réduit pas à celle qu'affirme une déclaration des droits de l'homme : elle doit faire partie d'une déclaration des devoirs de l'homme, la déclaration du devoir d'être une personne, de manifester son caractère personnel. On peut, et souvent même on le dit, renoncer à la vie, mais on ne peut ni ne doit renoncer à la personnalité, à la dignité humaine, à la liberté dont dépend la dignité. La personne est inséparable de la conscience d'une vocation. Tout homme doit avoir cette conscience, quels que soient ses dons naturels. La vocation de chacun consiste à répondre sous une forme individuelle, unique, à l'appel divin et dans l'utilisation créatrice des dons. La personne ayant pris conscience d'elle-même écoute sa voix intérieure, n'obéit qu'à elle, reste sourde aux voix venant du dehors. Les plus grands d'entre les hommes ont toujours écouté leur voix intérieure, ont toujours dit *non* au conformisme dans leur attitude [52] à l'égard du monde extérieur. Qui dit personne dit ascèse, celle-là étant inconcevable sans celle-ci, qui comporte des exercices spirituels, une concentration des forces internes, un choix, le refus de subir l'influence de forces impersonnelles aussi bien à l'intérieur de soi que dans le monde extérieur. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille adopter toutes les formes traditionnelles de l'ascèse, celle du christianisme historique, par exemple, qui renfermait d'ailleurs beaucoup d'éléments non chrétiens, contraires et même hostiles à la personne. L'ascèse doit consister essentiellement dans la manifestation et la préservation de la personne sous toutes ses formes, dans la résistance active à la puissance du monde qui tend à détruire la personne, à l'asservir. L'ascèse est une lutte de la personne contre l'esclavage, et c'est seulement en cela qu'elle trouve sa justification. Lorsque l'ascèse se transforme en esclavage, fait qui s'est produit plus d'une fois au cours de l'histoire, elle doit être rejetée, et il faut se dresser contre elle dans une lutte qui, elle, exige une véritable ascèse. Loin d'être soumission et obéissance, l'ascèse est une insoumission et une désobéissance de la personne, une fidélité à sa vocation, une réponse à l'appel de Dieu. La personne est essentiellement insoumission et désobéissance, lutte, acte de création continue. La vraie ascèse, telle qu'elle est inhérente à la personne, constitue l'élément héroïque de l'homme. L'ascèse servile est une ignominie. Le caractère suppose une ascèse

capable de choix et de résistance. De résistance à l'esclavage et de refus de dire *oui* aux commandements asservissants du monde.

La personne est l'union de l'un et du multiple. Dans le *Parménide*, Platon se sert, pour résoudre le problème de l'un et du multiple, de la dialectique la plus subtile. Cette dialectique est en même temps celle de la notion de l'être. Le monisme absolu de Parménide s'est montré impuissant à résoudre le problème du multiple. Il constitue le prototype du faux ontologisme, de l'asservissement sans issue à l'idée de l'être absolu. Le problème de l'un et du multiple a beaucoup préoccupé la pensée grecque et il occupe une place centrale chez Plotin. Comment passer de l'un au multiple, comment le multiple peut-il atteindre à l'un ? Existe-t-il un « autre » pour l'un ? L'un, en tant qu'absolu, [53] n'admet pas l'existence d'un « autre ». C'est en cela que consiste la grande erreur de l'idée même de l'absolu, qui nie tout rapport, tout passage à l' « autre », au multiple. Ce problème ne comporte pas de solution rationnelle, il est entaché d'un paradoxe. Et c'est par cela même qu'il se rattache étroitement au problème de la personne. Le mystère du Christ, qui échappe à toute rationalisation, est le mystère de l'union paradoxale de l'un et du multiple. Le Christ représente l'humanité entière. Il est l'homme universel dans le temps et dans l'espace. Le mystère du Christ projette une lumière sur celui de la personne. L'individu est une entité particularisée, il fait partie du monde multiple. Or, la personne est associée à l'Unique, elle est l'image de l'Unique, mais sous une forme individuelle et particulière. C'est pourquoi la personne ne fait pas partie du monde du multiple où tout est particularisé. La pensée et l'imagination humaines sont portées à hypostasier, à personnifier des forces et des qualités. C'est cette tendance à l'hypostase et à la personnification qui est à l'origine du processus mythogénique dans la vie des peuples. Mais l'hypostasiation mythogénique est souvent fausse, illusoire et ne sert qu'à affermir l'esclavage de l'homme. La seule hypostasiation vraie est celle de l'être humain lui-même, considéré comme une personne. Le vrai mythe de l'homme est celui qui résulte de l'hypostasiation de l'homme, de l'attribution à l'homme de qualités de personne. Ce mythe exige, lui aussi, un travail d'imagination et il consiste à représenter l'homme, non comme étant une partie, quelque chose de particulier, mais comme étant l'image de l'Unique et un univers. C'est le mythe de la ressemblance divine de l'homme, qui a pour contrepartie la ressemblance humaine de Dieu. Tel est le vrai anthropomorphisme, tout autre étant faux. C'est seulement à la lumière de cet anthropomorphisme qu'on comprend la possibilité d'une rencontre entre l'homme et Dieu, les rapports entre l'homme et Dieu. On ne connaît Dieu qu'en l'hypostasiant comme une personne, ce qui ne peut se faire sans le recours à l'imagination. C'est là la vraie hypostase, l'autre moitié de l'hypostase de l'homme. L'homme est une personne, parce que Dieu est une personne, et inversement. Mais la personne suppose l'existence [54] de ce qui n'est pas elle, et se trouve en rapports non seulement avec l'Un, mais aussi avec le Multiple. Mais qu'en est-il de la personne de Dieu ? La personne est

un centre existentiel et possède une sensibilité pour les joies et les souffrances. Pas de personne sans cette sensibilité. La théologie traditionnelle nie la souffrance de Dieu, dans laquelle elle voit une atteinte à Sa grandeur, et elle nie aussi tout mouvement en Dieu. Dieu est pour elle *actus purus*. Mais cette conception de Dieu résulte non de la révélation biblique, mais de la philosophie d'Aristote. Si Dieu est une Personne, et non l'Absolu, s'Il n'est pas seulement *essentia*, mais aussi *existentia*, s'Il s'ouvre à des rapports personnels avec l'« autre », avec le multiple, Il doit être accessible à la souffrance. Il doit contenir un élément tragique. Faute de quoi, Il ne serait pas une Personne, mais une idée abstraite, l'Essence, l'Être des Eléates. Le Fils de l'Homme souffre, non seulement en tant qu'homme, mais en tant que Dieu. Il n'y a pas seulement des passions humaines, il y a aussi des passions divines. Dieu partage les souffrances des hommes. Dieu aspire à son « autre », à l'amour partagé. Si l'on attribue à Dieu le pouvoir d'aimer, on doit lui attribuer aussi le pouvoir de souffrir. L'athéisme, à vrai dire, était en opposition avec la conception de Dieu comme d'un être abstrait, d'une idée abstraite, d'une entité abstraite, et, pour autant, il n'avait pas tout à fait tort. Par rapport à un Dieu pareil, une théodicée est impossible. Dieu ne peut être qu'à travers le Fils, qui est le Dieu d'amour, de sacrifice et de souffrance. Telle est également la personne. Elle est affligée de souffrance et de contradiction tragique, parce qu'elle est l'union de l'Un et du Multiple, elle souffre du fait de ses rapports avec l'« autre ». Et cet « autre » n'est jamais un Tout, une unité abstraite dont la personne doive faire partie : il s'agit de rapports de personne à personne, de rapports entre la personne et d'autres personnes. Si la conception moniste de l'être était exacte, si la primauté appartenait à cet être, il en résulterait naturellement que la personne n'existe pas et l'on serait même en droit de se demander comment a pu naître la notion de personne. Or, la conscience de la personne s'élève contre le totalitarisme ontologique. [55] C'est ce que nous montrerons en parlant de l'esclavage de l'homme à l'égard de l'être. La personne n'est pas l'être ou une partie de l'être : elle est esprit, liberté, acte. Il en est de même de Dieu : il est, lui aussi, esprit, liberté, acte, et non être. L'être est objectivation, alors que la personne est donnée dans la subjectivité. La philosophie abstraite, rationnelle, notionnelle, a toujours mal compris la personne, et, lorsqu'elle en parlait, c'était pour le subordonner à l'impersonnel et au général. Le problème de la personne a été posé avec beaucoup de netteté au XIX[e] siècle par des hommes comme Dostoïevski, Kierkegaard, Nietzsche, Ibsen, à titre de protestation contre la tyrannie du « général », contre les contraintes de la philosophie rationnelle. Il est juste de dire cependant que Nietzsche, qui a joué un si grand rôle dans la problématique personnaliste, a fini par aboutir à une philosophie destructrice de la personne, en suivant une direction opposée à celle des philosophes rationalistes. Nous verrons par la suite qu'il est impossible d'obtenir une notion unique de la personne, parce que la personne est essentiellement contradictoire, elle est elle-même une contradiction dans le monde.

Sans la transcendance, il n'y a pas de personne. La personne se trouve placée devant le transcendant et, en se réalisant, elle transcende. Ce sont justement la crainte et l'angoisse qui caractérisent la personne. L'homme a le sentiment d'être suspendu au-dessus d'un abîme, et c'est chez l'homme, en tant que personne, c'est-à-dire chez l'homme séparé de la collectivité primitive, que ce sentiment atteint son plus haut degré d'acuité. Il importe de distinguer entre l'angoisse (*Angst*) et la crainte (*Furcht*), comme le fait Kierkegaard, bien qu'il faille tenir compte des particularités terminologiques de chaque langue. La crainte a des raisons, elle est provoquée par un danger, comme il y en a tant dans le monde empirique. Mais l'angoisse, elle, est éprouvée, non devant un danger empirique, mais devant le mystère de l'être et du non-être, devant l'abîme de la transcendance, devant l'inconnu. En présence de la mort, on éprouve non seulement une crainte provoquée par cet événement empirique, mais aussi une angoisse qu'inspire son caractère transcendant. La crainte [56] comporte des soucis, la triste perspective de souffrances, de coups du sort. L'homme qui est sous l'empire de la crainte ne pense pas à un monde supérieur, il se trouve pour ainsi dire attiré en bas, attaché au monde empirique. L'angoisse est, au contraire, un état qui voisine le transcendant, c'est devant l'éternité, devant la destinée qu'on est pris d'angoisse. Mais l'homme est un être capable d'éprouver non seulement la crainte et l'angoisse, mais aussi la nostalgie qui, tout en ayant sa qualité propre, se rapproche davantage de l'angoisse que de la crainte. Elle n'est pas provoquée par un danger et, loin de provoquer des soucis, elle atténue les soucis qu'on peut déjà avoir. La nostalgie est dirigée vers le haut et révèle la nature supérieure de l'homme. Dans la nostalgie, l'homme éprouve un sentiment d'abandon, de solitude, de rupture avec le monde. Rien de plus pénible que de se sentir ainsi étranger à tout. C'est au cours de sa formation progressive que l'homme éprouve cet état. Il y a dans la nostalgie quelque chose de transcendant, au double sens de ce mot. En même temps, en effet, que la personne se sent transcendante, étrangère au monde, elle est effrayée par l'abîme qui la sépare du monde supérieur, d'un monde qui devrait être le sien. On peut éprouver une nostalgie aiguë, même aux meilleurs moments de la vie. L'homme a la nostalgie du monde divin, de la pureté, du paradis, et c'est cela qui explique le profond sentiment de détresse qui assombrit sa vie. Rien dans la vie empirique ne saurait expliquer cette tristesse, qui naît justement de la rupture avec la personnalité empirique, de l'impossibilité de s'y adapter. Dans sa subjectivité infinie, la personne est, pour ainsi dire, coincée entre le subjectif et le transcendant, entre l'objectivation et l'aspiration à la transcendance. La personne ne peut se résigner au quotidien du monde objectif dans lequel elle est plongée. Elle peut bien assister à l'exaltation de sa subjectivité sans aspirer en même temps à un autre monde, à un monde transcendant, et c'est ce qui constitue sa phase romantique. La détresse, la nostalgie sont l'expression d'un manque et d'une aspiration à la plénitude de la vie. Il y a la pénible détresse de nature sexuelle. La sexualité est une source de détresse

nostalgique. Et cette nostalgie ne peut jamais être surmontée dans [57] le monde de la vie quotidienne, parce que le monde ne saurait procurer cette plénitude définitive sans laquelle la sexualité s'éterniserait dans sa subjectivité. Le passage à l'objectivité signifie l'affaiblissement de la conscience personnelle et sa soumission aux facteurs génériques de la vie sexuelle. Ce que nous appelons péché, faute, repentir, au sens non courant, mais existentiel, de ces mots, n'est qu'un produit de la transcendance, devant laquelle nous nous trouvons, sans pouvoir l'atteindre. L'angoisse la plus profonde est celle que l'homme éprouve devant la mort. Il y a une nostalgie de la mort, une détresse mortelle. L'homme a l'expérience d'une agonie, même de son vivant. La mort n'est tragique que pour la personne ; pour ce qui est impersonnel, cette tragédie n'existe pas. Il est naturel que tout ce qui est mortel meure. Mais la personne est immortelle ; elle est la seule chose immortelle, elle est créée pour l'éternité. Et la mort est le plus grand paradoxe dans la destinée de la personne. La personne ne peut être transformée en chose et cette transformation de l'homme en chose que nous appelons la mort ne concerne pas la personne. La mort signifie la rupture des rapports de la personne avec le monde. La mort signifie non la fin de l'existence de la personne, mais celle de l'existence du monde, étranger à la personne, qui se trouvait sur son chemin. Entre ma disparition pour le monde et la disparition du monde pour moi, il n'y a aucune différence. La tragédie de la mort est avant tout une tragédie de la séparation. Mais l'attitude à l'égard de la mort est double, puisque la mort a encore pour la personne un sens positif. Dans ce monde objectivé, la plénitude de la personne est irréalisable, son existence y est étriquée et partielle. Le passage de la personne à la plénitude de l'éternité a pour condition la mort, une catastrophe, un saut par-dessus l'abîme. C'est pourquoi la nostalgie est inhérente à l'existence de la personne, et c'est pourquoi elle éprouve de l'angoisse devant l'éternité transcendante. Dans sa défense de l'immortalité de l'âme, la métaphysique spiritualiste fait preuve d'une incompréhension totale de la tragédie de la mort, passe à côté du problème de la mort. L'immortalité ne peut être que totale, elle ne peut être que l'immortalité de la personne totale chez laquelle l'esprit prend possession du côté psychique et [58] corporel de l'homme. Le corps fait partie de l'image éternelle de la personne, et dire que l'âme se sépare du corps à la suite de sa décomposition et de la perte de sa forme, c'est, à proprement parler, nier l'immortalité de la personne, de l'homme total. Le christianisme est opposé à la conception spiritualiste de l'immortalité de l'âme, il croit à la résurrection de l'homme total, c'est-à-dire du corps aussi bien que de l'âme. À travers des désagrégations et des ruptures, la personne atteint sa reconstitution complète. L'immortalité naturelle de l'homme n'existe pas : il n'y a que résurrection et vie éternelle de la personne par l'intermédiaire du Christ, par l'union de l'homme avec Dieu. En dehors de cette résurrection et de cette union, il n'y a que dissolution de l'homme dans la nature impersonnelle. C'est pourquoi la vie de la personne est une vie de crainte et d'angoisse, mais aussi une vie d'espérance. En rattachant

l'immortalité de l'homme au Christ, je n'entends nullement dire que l'immortalité n'attend que ceux qui croient consciemment au Christ. Le problème est beaucoup plus profond. Le Christ existe même pour ceux qui ne croient pas en lui.

9

La personne est inséparable de l'amour. La personne est un être qui aime et qui hait, un être d'Eros et d'anti-Eros, un être agonistique. Il n'y a pas de personne sans passion, comme il n'y a pas de génie sans passion. L'amour est le chemin qui conduit à la réalisation de la personne. Et il y a deux types d'amour : l'amour ascendant et l'amour descendant, l'amour érotique et l'amour agapique. A la personne sont inhérents ces deux types d'amour, ils sont tous les deux nécessaires à sa réalisation. Platon n'enseignait que l'Eros, l'amour ascendant, l'Eros qui naît de la richesse et de la pauvreté et qui consiste dans l'ascension de la multiplicité du monde sensible à l'unicité du monde des Idées. L'Eros n'est pas l'amour pour un être vivant et concret, pour un être mélangé (mélange du monde des Idées et du monde sensible), mais l'amour de la beauté, du bien suprême, de la perfection divine. [59] L'amour érotique, c'est l'attraction exercée par les hauteurs, le mouvement vers le haut, le ravissement, l'enrichissement de l'être pauvre, la reconstitution de l'être fragmentaire dans sa plénitude. C'est l'élément qui détermine l'amour entre homme et femme, mais auquel se trouvent mêlés d'autres éléments. La sexualité est un facteur de déficience qui fait naître la nostalgie de la plénitude, qui provoque le mouvement vers la plénitude, laquelle n'est d'ailleurs jamais atteinte. La tragédie de l'amour résulte d'un conflit entre l'amour pour un être concret faisant partie du monde sensible et l'amour pour la beauté du monde des Idées. Nul être concret n'incarne la beauté du monde des Idées, au sens platonicien du mot. C'est pourquoi l'amour-Eros, l'amour-ascension, l'amour-ravissement doit toujours s'unir à l'amour-descendant, à l'amour-pitié et à l'amour-compassion. L'amour-Eros appartient à tout amour électif, à l'amour-amitié, à l'amour de la patrie, il est également celui qu'on éprouve pour les valeurs idéales de la philosophie et de l'art et pour celles de la vie religieuse. L'amour Agapè est un amour qui descend, il ne recherche rien pour lui-même, il ne cherche pas à s'enrichir, mais il donne, il est prêt à tous les sacrifices, il est plongé dans un monde qui souffre, qui agonise dans les ténèbres. L'amour-Eros exige la réciprocité, l'amour-pitié n'a pas besoin de réciprocité, et c'est en cela que consistent sa force et sa richesse. L'amour-Eros voit l'image d'autrui, de l'être aimé, à travers Dieu, à travers l'idée que Dieu a de l'homme, bref, il voit la beauté de l'être aimé. L'amour-pitié voit, au contraire, l' « autre » dans son abandon de Dieu, il le voit plongé dans les ténèbres du monde, dans les souffrances et dans la laideur. On trouve chez Max Scheler des idées intéressantes sur la différence entre l'amour chrétien et l'amour platonicien,

entre l'amour pour une personne concrète et l'amour pour une idée. Mais le platonisme s'est infiltré profondément dans le christianisme. Le problème de la personne ne se posait pas pour le platonisme et pour l'Eros platonicien. Le christianisme, lui, pose ce problème, mais la pensée et la pratique chrétiennes l'ont obscurci par la conception impersonnelle de l'amour, aussi bien de l'amour érotique que de l'amour caritatif. On dirait que c'est l'impersonnalité [60] de l'Eros platonicien qui a inspiré la conception impersonnelle de la *caritas* chrétienne. Mais quiconque a su pénétrer jusqu'à l'essence de l'amour ne saurait le concevoir autrement que comme un mouvement allant de personne à personne. L'Eros impersonnel est orienté vers la beauté et la perfection, non vers un être concret, vers une personne à nulle autre pareille ; quant à l'amour agapique et caritatif impersonnel, il se porte vers le prochain impersonnel, souffrant et ayant besoin d'être secouru. Il s'agit d'une réfraction de l'amour dans un monde supérieur et dans un monde inférieur, dans un monde impersonnel d'idées et dans un monde impersonnel de souffrances et de ténèbres. Mais l'amour qui s'élève au-dessus du monde du « général », de l'impersonnel, est un amour orienté vers l'image de la personne, un amour qui cherche à éterniser cette image et sa communion avec la personne. Il en est encore de même, aussi bien lorsque le rapport avec l'autre personne est celui du ravissement, du mouvement en haut, que lorsqu'il est celui de la pitié et du mouvement en bas. Les rapports avec autrui ne peuvent être ni uniquement ascendants ni uniquement descendants, il faut l'union, l'association des deux. L'amour uniquement érotique renferme un élément démoniaque et de destruction ; l'amour uniquement caritatif, descendant, a quelque chose d'humiliant pour la dignité d'autrui. C'est en cela que consiste la complexité du problème de l'amour, dans ses rapports avec la personne. L'amour chrétien, qui revêt si facilement des formes rhétoriques et humiliantes pour l'homme, se transforme en un exercice ascétique visant au salut de l'âme, et en « bonnes œuvres », en gestes charitables ; l'amour chrétien, dans sa plus haute expression, est un amour spirituel, et non vitaliste. Mais, spirituel, il ne peut pas l'être d'une façon abstraite, mais doit l'être d'une façon concrète, et il doit avoir pour objet aussi bien l'âme que l'esprit, la totalité de la personne. L'amour-Eros ne peut s'étendre à tous, on ne peut pas se l'imposer, il résulte d'un choix ; alors que l'amour-pitié, l'amour-descendant s'étend sur tout le monde souffrant, et c'est ainsi qu'il est capable de transformer le monde. Nous aurons encore à revenir sur le problème de l'amour et de la séduction érotique. Mais au point de vue du problème [61] de la personne, il importe de savoir qu'elle est un être capable d'amour, de ravissement, de pitié et de compassion.

Au problème de l'amour se rattache celui de la génialité. De la génialité qu'on ne doit pas confondre avec le génie. La génialité représente la totalité de la nature humaine, elle exprime son attitude intuitivement créatrice à l'égard de la vie, alors que le génie correspond à un don particulier, associé à cette nature. La génialité est virtuellement inhérente à toute personne, sans qu'elle soit pour cela nécessairement

un génie, toute personne étant en effet une totalité et ayant à l'égard de la vie une attitude créatrice. L'image de Dieu que l'homme porte en lui est géniale, mais cette génialité peut être masquée, obscurcie, étouffée. Il n'existe aucun rapport entre le problème de la génialité et celui du génie, d'une part, et le hiérarchisme social et objectivé de l'autre. Le hiérarchisme vrai, non socialisé, n'a rien à voir avec la situation sociale, avec les origines sociales ou avec la fortune : il est fondé uniquement sur les différences de dons ou de vocations, de qualités personnelles. A ce propos vient se poser la question de la projection sociale du personnalisme. Or, cette projection ne peut être socialement hiérarchique. Le génie est solitaire, il n'appartient à aucun groupe, à aucune élite nantie de privilèges ; il renferme un élément prophétique. L'existence du mal s'impose à la conscience de la personne placée en face du monde, et cette conscience affermit la personne dans sa résistance au mal du monde, qui a toujours une cristallisation sociale. La personne est le produit d'un choix, et c'est en cela qu'elle ressemble au génie qu'on peut définir comme un caractère achevé et une volonté tendue en vue du choix à opérer. Mais ce choix est une lutte, une résistance au pouvoir asservissant du monde, à son pouvoir de tout confondre et de tout brouiller. La personne se forme au cours de ses conflits avec le mal qui existe en elle-même et autour d'elle. C'est un des paradoxes de la personne que la conscience de la personne suppose l'existence du mal et du péché. L'insensibilité pour le mal, le péché, la faute va de pair avec l'insensibilité pour la personne, avec sa dissolution dans le général, le social et le cosmique. Le lien [62] qui existe, d'une part, entre le mal et la personne, d'autre part entre le péché et la faute, a pour effet la personnification du mal, la représentation d'une personne comme l'incarnation universelle du mal. Mais cette personnification du mal a, d'autre part, pour effet l'affaiblissement de la faute et de la responsabilité personnelles. C'est ce qui fait la complexité du problème qui se pose également à propos des rapports entre toute personne particulière et le mal. Nul homme, pris à part, ne peut être une incarnation et une personnification du mal. Chacun n'est porteur que d'une parcelle du mal, ce qui fait qu'il est impossible de porter un jugement définitif sur qui que ce soit, et c'est ce qui pose des limites au principe du châtiment. Un homme peut bien commettre un crime, mais l'homme, en tant que personne complète, ne peut être un criminel, et on ne doit pas le traiter comme une incarnation du crime : il reste une personne, il porte en lui l'image de Dieu. Et la personne qui a commis un crime n'appartient pas tout entière à l'État et à la société. La personne est un citoyen du royaume de Dieu, et non de celui de César, et les jugements et condamnations dont elle est l'objet de la part de l'État ou de la société ne peuvent être que partiels, ne sont jamais définitifs. C'est pourquoi le personnalisme se prononce énergiquement et d'une façon radicale contre la peine de mort. La personne humaine ne peut être socialisée, car la socialisation est toujours partielle et ne s'étend jamais aux couches profondes de la personne, à sa conscience, à ses rapports avec les sources mêmes de la vie. La socialisation qui

s'étend aux couches profondes de l'existence, aux sources mêmes de la vie signifie le triomphe du *on* (Das Man), du quotidien social, le pouvoir tyrannique du moyen et du général sur l'individuel et le personnel. C'est pourquoi le principe de la personne doit être mis à la base d'une organisation sociale qui n'entraîne aucune socialisation pour l'existence intérieure de l'homme. La personne doit être envisagée autrement que sous l'aspect d'un moyen au service du « bien commun ». Le bien commun a en effet servi à justifier beaucoup de formes de tyrannie et d'esclavage. Être au service du bien commun, c'est-à-dire de quelque chose qui n'a pas une existence propre, n'exprime que d'une façon abrégée, abstraite, [63] impuissante le devoir d'être au service du bien du prochain, de tout être concret. C'est, dans le monde objectivé, placer l'homme sous le signe d'un nombre mathématique. Le primat de la personne constitue l'élément tragique de l'homme, car l'impersonnel entre également dans la composition de l'homme, et c'est cet élément impersonnel qui s'oppose à ce que la personne se réalise dans la contradiction et la rupture. C'est l'objectivité qui est la source de l'esclavage. L'objectivation équivaut à la formation d'un pouvoir en opposition avec la dignité de l'homme. C'est justement du fait de l'objectivation, de l'extériorisation, de l'aliénation de sa nature que l'homme tombe sous l'empire de la volonté de puissance, de la soif d'argent, de jouissances, de gloire, bref de tout ce qui est fait pour détruire la personne. La personne réalise son existence et sa destinée à travers des contradictions et des rapprochements entre fini et infini, entre un et multiple, entre relatif et absolu, entre la liberté et la nécessité, entre l'intérieur et l'extérieur. Entre l'intérieur et l'extérieur, entre le subjectif et l'objectif, il n'y a pas d'unité complète, identité : il y a seulement manque de correspondance et conflits. L'unité et l'universalité se réalisent, non dans l'infini de l'objectivité, mais dans l'infini de la subjectivité, dans une subjectivité qui se transcende.

1.2. Le Maître, l'esclave et l'homme libre

1

C'est une vérité qu'il ne faut pas se lasser de répéter, que l'homme est un être contradictoire et en conflit avec lui-même. L'homme recherche la liberté, il y aspire sans cesse et de toutes ses forces, et il arrive cependant que non seulement il tombe facilement en esclavage, mais qu'il aime l'esclavage. L'homme est à la fois roi et esclave. On trouve dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, de Hegel, des pensées remarquables sur le maître et l'esclave, sur « Herrschaft und Knechtschaft ». Il s'agit ici du maître [64] et de l'esclave, non en tant que catégories sociales, mais dans un sens beaucoup plus profond. Il s'agit du problème de la structure de la conscience. Or, il existe, selon moi, trois états de l'homme, trois structures de la conscience, correspondant respectivement à ce qu'on peut désigner sous les noms : « maître », « esclave », « homme libre ». Le maître et l'esclave sont corrélatifs, ils ne peuvent exister l'un sans l'autre. Quant à l'homme libre, il existe par lui-même, il possède sa qualité propre, sans corrélation avec ce qui lui serait opposé. Le maître est une conscience qui n'existe qu'en vertu de sa corrélation avec une autre, avec l'esclave. Mais si la conscience du maître est celle de l'existence d'un autre, cet autre étant à son service, la conscience de l'esclave est celle de sa propre existence comme étant au service d'un autre. Quant à la conscience de l'homme libre, elle est celle de l'existence de chacun pour soi, avec libre sortie de soi-même vers les autres et vers tous. L'existence de l'esclavage n'est possible qu'en l'absence de la conscience de l'esclavage. Le monde de l'esclavage est celui de l'esprit aliéné de lui-même. C'est l'extériorisation qui est la source de l'esclavage, alors que la liberté est un produit de l'intériorisation. L'esclavage résulte toujours de l'aliénation de la nature humaine, de sa projection à l'extérieur. Feuerbach et, après lui, Marx ont bien reconnu cette source de l'esclavage de l'homme, mais en envisageant ce fait du point de vue de la philosophie matérialiste, ils n'ont fait que légitimer l'esclavage. L'aliénation, l'extériorisation, la projection au-dehors de la nature spirituelle de l'homme, tout cela signifie l'esclavage de l'homme. Dans la sphère économique, l'aliénation, l'extériorisation, la projection au-dehors de la nature spirituelle signifie plus que l'esclavage, puisque l'homme se trouve tout simplement transformé en chose. Sous ce rapport, Marx a parfaitement raison. L'homme ne peut être libéré que s'il recouvre sa nature spirituelle, que s'il se reconnaît lui-même comme étant un être libre et comme un être spirituel. Tant qu'il est considé-

ré et qu'il se considère lui-même comme un être matériel et économique et tant que sa nature spirituelle est considérée comme une illusion de la conscience, l'homme reste un esclave et possède une nature d'esclave. [65] Dans le monde objectivé l'homme ne peut être libre que d'une façon relative, jamais d'une façon absolue, et sa liberté ne peut être conquise qu'au prix d'une lutte et d'une résistance contre la nécessité qu'il doit vaincre. Aussi la liberté suppose-t-elle l'existence chez l'homme d'un principe spirituel qui lui permet de s'opposer à la nécessité qui asservit. La liberté, en tant que résultat de la nécessité, n'est pas une vraie liberté, elle n'est qu'un des éléments dans la dialectique de la nécessité. Au fond, Hegel ne connaissait pas la vraie liberté.

Une conscience qui extériorise, qui aliène, est une conscience d'esclave. Dieu est maître, l'homme est esclave ; l'Église est maîtresse, l'homme est esclave ; la nature est maîtresse, l'homme est esclave ; l'objet est maître, l'homme-sujet est esclave. L'esclavage a toujours sa source dans l'objectivation, dans l'extériorisation, dans l'aliénation. Et cet esclavage s'étend à tout : à la connaissance, à la morale, à la religion, à l'art, à la vie politique et sociale. L'esclavage disparaît lorsque cesse l'objectivation. Mais la disparition de l'esclavage n'entraîne pas nécessairement sa transformation en domination, qui n'est que l'envers de l'esclavage. L'homme doit devenir un être libre, et non un maître. Platon a dit avec raison que le tyran était lui-même un esclave. En asservissant les autres, on s'asservit soi-même. L'asservissement et la domination étaient primitivement associés à la magie qui ne connaît pas la liberté. La magie primitive était l'expression d'une volonté de puissance. Le maître n'est qu'une image d'esclave, faite pour tromper le monde. Prométhée était un homme libre et libérateur, mais un dictateur est un esclave qui impose l'esclavage aux autres. La volonté de puissance est toujours une volonté d'esclave. Le Christ est libre, l'homme le plus libre de tous les fils des hommes. Il est libre en face du monde, il ne lie que par l'amour. Le Christ parlait comme ayant autorité, mais il n'avait pas de pouvoir et n'était pas un maître. César, le héros de l'impérialisme, était un esclave du monde, un esclave de la volonté de puissance, un esclave de la masse humaine, sans laquelle il lui aurait été impossible de satisfaire sa volonté de puissance. Le maître ne connaît que la hauteur sur laquelle il est hissé par des esclaves, par [66] la masse. Mais ce sont également des esclaves, des masses qui renversent les maîtres et tous les Césars. Libre, il faut l'être non seulement par rapport aux maîtres, mais aussi par rapport aux esclaves. Le maître n'est déterminé que du dehors, il n'est pas plus une personne que l'esclave, car seule est libre la personne, et elle le reste, alors même que le monde entier voudrait l'asservir.

La déchéance de l'homme s'exprime avant tout dans sa propension à la tyrannie. L'homme a toujours une tendance à exercer la tyrannie, sinon dans les grandes choses, dans les petites ; sinon dans l'État ou dans l'histoire du monde, dans sa famille, dans sa boutique, dans son bureau, dans une institution bureaucratique quel-

conque, quelque petite que soit la place qu'il y occupe. L'homme est animé d'un désir irrésistible de jouer un rôle, de s'attribuer dans ce rôle une importance particulière et de s'en servir pour tyranniser les autres. L'homme est tyrannique non seulement pour ceux qu'il hait, mais aussi pour ceux qu'il aime. Rien de plus tyrannique souvent qu'un amoureux. Et la jalousie n'est qu'une manifestation tyrannique sous une forme passive. Le jaloux est un tyran qui vit dans un monde de fictions et d'hallucinations. L'homme est un tyran pour lui-même, et *surtout* pour lui-même. Il se tyrannise, en être double qu'il est, ayant perdu son intégrité. Il se tyrannise par une fausse conscience de culpabilité, alors que la vraie conscience de culpabilité a justement pour effet de libérer l'homme. Il se tyrannise par de fausses croyances, par des superstitions, par des mythes ; par des frayeurs de toute sorte, par des complexes morbides ; par l'envie, l'amour-propre, le ressentiment. L'amour-propre morbide exerce la plus terrible tyrannie. L'homme se tyrannise par la conscience de sa faiblesse et de sa nullité, et par la soif de puissance et de grandeur. L'homme asservit à sa volonté dominatrice non seulement les autres, mais aussi lui-même. Il existe une éternelle tendance au despotisme, à la puissance, à la domination. Le pouvoir de l'homme sur l'homme, les atteintes à la dignité de l'homme, la violence et la domination, voilà ce qui constitue le mal originel. L'exploitation de l'homme par l'homme, dans laquelle Marx voit un mal originel n'est qu'un mal dérivé, que seule la *domination* de l'homme [67] par l'homme rend possible. Mais l'homme ne devient le maître d'un autre que parce qu'il est lui-même esclave de la volonté de puissance. La force qui lui sert à asservir les autres se retourne contre lui, pour l'asservir à son tour. Un homme libre ne prétend dominer personne. D'après Hegel, la conscience malheureuse est celle qui considère comme essentiel ce qui lui est opposé et qui est pénétrée de sa propre nullité. Lorsque l'homme voit dans son essence son opposé, il en éprouve le sentiment déprimant d'une dépendance servile. Il cherche alors à se soustraire à ce sentiment, à le compenser, en asservissant les autres. Mais ce qui est le plus terrible, c'est l'esclave devenu maître. L'aristocrate, en tant que maître, est moins odieux, parce qu'il se souvient de sa noblesse et de sa dignité natives et qu'il est plus libre de tout ressentiment. Or, le dictateur, l'homme de la volonté de puissance ne se comporte jamais comme un aristocrate. La psychologie du dictateur, qui n'est au fond qu'un parvenu, est celle d'un homme dénaturé. Il est l'esclave de ce qu'il asservit. Il n'y a pas d'opposition plus profonde que celle qu'on peut établir entre un dictateur et Prométhée le libérateur. Le chef d'une masse est aussi esclave que la foule, il n'existe pas en dehors de la foule qu'il domine, il est tout entier projeté au-dehors. Le tyran est une création des masses auxquelles il inspire la terreur. La volonté de puissance, de domination, de prédominance est la volonté d'un homme possédé : ce n'est pas une volonté libre, ni une volonté de liberté. Celui qui est possédé par la volonté de puissance est au pouvoir du fatum et devient un homme fatal. Le directeur césarien, héros de la volonté impérialiste, se place lui-même sous le signe du

fatum. Il lui est impossible de se limiter, il court à sa perte, sans pouvoir modérer sa course, lui imposer une limite raisonnable qui l'empêche de se précipiter dans l'abîme. C'est un homme condamné. La volonté de puissance est insatiable, elle ne dérive pas d'un excès de forces se communiquant aux autres. La volonté impérialiste règne sur un royaume fantomal, éphémère, elle engendre des catastrophes et des guerres. Elle est une perversion démoniaque de la véritable vocation de l'homme, de l'universalisme auquel il est voué. On cherche à réaliser cet universalisme [68] à l'aide d'une fausse objectivation, en projetant au-dehors l'existence humaine, en extériorisant l'homme, en le transformant en esclave. L'homme est appelé à être le roi de la terre et du monde, l'idée de l'homme est inséparable de celle de royauté. Il est appelé à s'étendre, à s'épandre, à s'emparer d'espaces. Il est entraîné dans une grande aventure. Mais la déchéance de l'homme imprime à cette volonté de l'universel une direction fausse et asservissante. C'est le solitaire et malheureux Nietzsche qui a été le philosophe de la volonté de puissance. Et voyez à quel point on a déformé ses idées, en les vulgarisant, en en faisant un moyen en vue de fins qu'il détestait. Nietzsche s'adressait à une minorité, il était, en tant que penseur, aristocrate, il méprisait la masse humaine, sans laquelle la volonté impérialiste ne peut être réalisée. Il disait de l'État qu'il était le plus froid des monstres, et il prétendait que l'homme ne commence que là où finit l'État. Comment, dans ces conditions, organiser un empire, qui est toujours l'œuvre de masses, de l'homme moyen ? Nietzsche était un homme faible, dépourvu de toute puissance, l'homme le plus faible du monde. Et il avait, non la volonté de puissance, mais l'idée de la volonté de puissance. Il exhortait les hommes à être durs. Mais il est peu probable qu'il ait entendu par dureté la violence des États et des Révolutions, celle de la volonté impérialiste. L'image de César Borgia ne fut pour lui que le symbole de la tragédie vécue par son propre esprit. Quoi qu'il en soit, la volonté de puissance et d'asservissement, l'exaltation de la volonté impérialiste signifient une rupture avec la morale évangélique. C'est à cette rupture que nous assistons dans le monde, elle n'existait pas dans le vieil humanisme, ni dans la révolution française. Le geste asservissant de la violence voudrait être une preuve de force, alors qu'en réalité, il n'est qu'une preuve de faiblesse. César est le plus impuissant des hommes. Quiconque inflige le châtiment de la mort est un homme dont l'esprit est sans force, un homme ayant perdu toute conscience de cette force. Nous nous trouvons ici devant le problème très complexe de la violence.

2

Que la volonté de puissance, la volonté impérialiste soit contraire à la liberté et à la dignité de l'homme, rien de plus clair. Et, d'ailleurs, la philosophie impérialiste n'a jamais prétendu défendre la liberté et la dignité de l'homme. Elle exalte la violence, dans laquelle elle voit l'expression d'un état d'âme qui ne peut être que le lot de quelques-uns, d'un état d'âme supérieur. Mais le problème même de la violence et celui de l'attitude qu'elle comporte sont des problèmes très compliqués. Lorsqu'on s'élève contre la violence, on n'a généralement en vue que ses formes les plus grossières et qui frappent le plus, on ne pense qu'aux hommes auxquels on inflige des coups, qu'on emprisonne, qu'on tue. Mais il existe dans la vie des formes de violence pour ainsi dire imperceptibles, presque très raffinées. La violence psychologique joue dans la vie un rôle beaucoup plus important que la violence physique. Ce n'est pas seulement du fait d'une violence physique que l'homme perd sa liberté et devient esclave. Il peut également devenir esclave sous l'influence des suggestions sociales qu'il reçoit depuis l'enfance. Le système d'éducation, tel qu'il se pratique souvent, peut complètement priver l'homme de sa liberté, lui ôter la liberté de jugement. L'histoire, par son poids, par sa pression massive, annihile l'homme. L'homme subit encore des violences, sous la forme de menaces, d'une contagion s'exerçant d'une façon collective. L'asservissement est un meurtre. L'homme envoie toujours aux autres hommes des courants de vie ou des courants de mort. Et la haine est toujours un courant de mort, dirigé vers autrui, lequel l'éprouve comme une violence faite à sa personne. La haine est toujours un attentat à la liberté de celui qui en est l'objet. Mais le plus étonnant, c'est que l'amour peut, lui aussi, devenir mortel et envoyer un courant de mort. L'amour n'est pas moins asservissant que la haine. La vie humaine est traversée de courants souterrains qui entraînent l'homme dans une atmosphère de violence et d'esclavage. Il y a une psychologie de la violence individuelle et une [70] psychologie de la violence collective, sociale. L'opinion publique, lorsqu'elle est devenue cristallisée, figée, prend la forme d'une violence exercée sur l'homme. L'homme peut en effet être esclave de l'opinion publique, des mœurs, des coutumes, des jugements et opinions imposés. On ne saurait surestimer la violence exercée de nos jours par la presse. L'homme moyen de notre époque ne se conforme dans ses jugements et ses opinions qu'au journal qu'il lit tous les matins et qui exerce sur lui une contrainte psychique. Et étant donné la vénalité et l'insincérité de la presse, elle exerce une influence pernicieuse, en asservissant l'homme, en le privant de la liberté de conscience et de jugement. Cette violence est cependant relativement peu perceptible, sauf dans les pays de dictature où la falsification des opinions et des jugements constitue un procédé de gouvernement. Il est un autre facteur qui exerce

une violence encore plus grande : c'est l'argent, qui exerce une dictature occulte dans la société capitaliste. Sa violence n'est pas directe, ne saute pas aux yeux, mais toute la vie de l'homme est subordonnée à l'argent, à cette force la plus impersonnelle, la plus dépourvue de valeur qualitative, échangeable contre tout et contre n'importe quoi. Au lieu d'être privé directement, par la violence physique, de la liberté de conscience, de pensée, de jugement, l'homme se trouve placé dans un état de dépendance matérielle, vit sous la menace de la mort par la famine, ce qui équivaut à la privation de liberté. L'argent procure l'indépendance, le manque d'argent crée la dépendance. Mais même ceux qui possèdent de l'argent vivent dans l'esclavage, subissent une violence occulte. Dans le royaume de Mammon, l'homme est obligé de vendre son travail, et son travail n'est pas libre. L'homme n'a jamais trouvé dans le travail la vraie liberté. Relativement plus libres étaient le travail de l'artisan et le travail intellectuel qui subissait d'ailleurs, lui aussi, une violence peu ouverte. Mais la masse humaine a passé du travail d'esclave au travail de serfs, pour retomber dans l'esclavage sous le régime du travail capitaliste et dans le servage sous le régime du travail dans la société communiste. L'homme reste toujours esclave, et c'est un fait psychologique très intéressant que la liberté soit facilement conçue comme absence [71] de mouvement, comme un état stationnaire. Le mouvement suppose déjà une certaine violence sur le monde environnant, sur le milieu matériel environnant et sur les autres hommes. Or, le mouvement est un changement qui ne demande pas si le monde est prêt à en accepter les conséquences. Cette acceptation du repos, considéré comme une absence de violence, et du mouvement ou changement considéré comme un effet de violence se traduit dans la vie sociale par des conséquences conservatrices. L'esclavage, lorsqu'il existe depuis longtemps et qu'il a fini par devenir l'état habituel, peut bien ne pas apparaître comme une violence, alors que le mouvement ayant pour but l'abolition de l'esclavage peut, au contraire, apparaître comme une violence. Les tentatives de réforme sociale sont considérées comme une violence par ceux aux yeux desquels le régime social auquel ils sont habitués apparaît, malgré son injustice, comme un régime de liberté. Toutes les tentatives de réformer la situation des classes ouvrières soulèvent des protestations bruyantes de la part des classes bourgeoises qui qualifient ces tentatives de violence, d'atteintes à la liberté. Tels sont les paradoxes de la liberté dans la vie sociale. De quelque côté qu'il se tourne, l'esclavage guette l'homme. La lutte pour la liberté suppose une résistance, sans laquelle elle perd son pathos. Lorsqu'elle est devenue un élément de la vie quotidienne, la liberté se mue insensiblement en esclavage, puisqu'elle a fini par s'objectiver, alors que la liberté est le royaume du sujet. L'homme est esclave, parce que la liberté est difficile et que l'esclavage est facile.

Dans le monde de l'esclavage, qui est celui de l'objectivité, la violence est considérée comme une force, comme une manifestation de force. L'exaltation de la violence signifie toujours le culte de la force. Mais la violence est loin de

s'identifier avec la force, ne doit jamais être confondue avec la force. La force, au sens profond du mot, signifie la prise de possession de ce vers quoi elle est dirigée, non une domination avec conservation de l'extériorité de l'objet, mais une union intime obtenue par une action persuasive. Le Christ parle avec force, le tyran non. L'auteur d'une violence est impuissant devant celui qu'il violente. C'est par impuissance qu'on a recours à la violence ; [72] on y a recours parce qu'on n'a aucun pouvoir sur ceux à qui on inflige une violence. Le maître n'a aucun pouvoir sur son esclave. Il peut bien le torturer, mais, en le faisant, il montre seulement qu'il se heurte à un obstacle invincible. Un maître qui possède la force cesse d'être un maître. Et quand l'impuissance devant autrui atteint une limite extrême, elle s'exprime par la soif de meurtre. On pourrait bien parler de force illimitée, si cette force avait le pouvoir de ramener l'homme à la vie. La force est transfiguration, illumination, résurrection d'un autre. Mais la violence, la torture, le meurtre sont une preuve de faiblesse. Ce qu'on appelle force dans le monde objectivé, ordinaire, extériorisé, impersonnalisé, n'est pas la même chose que la force au sens existentiel du mot. C'est ce qui se manifeste dans le conflit entre la force et la valeur. Les valeurs les plus hautes du monde sont plus faibles que les valeurs inférieures ; les plus hautes sont bafouées, les inférieures triomphent. Le policier et le caporal, le banquier et l'affairiste sont plus forts que le poète et le philosophe, que le prophète et le saint. Dans le monde objectivé la matière est plus forte que Dieu. Le Fils de Dieu a été crucifié. Socrate est mort empoisonné. Les prophètes ont été lapidés. Les précurseurs et les créateurs d'une pensée et d'une vie nouvelles ont été persécutés et souvent mis à mort. C'est l'homme moyen, l'homme du quotidien social qui a toujours triomphé. Le triomphe a toujours été pour le maître et pour l'esclave, mais l'homme libre n'a jamais été toléré. On ne voulait pas reconnaître la valeur la plus haute, celle que représente la personne humaine, mais toutes les préférences allaient aux valeurs les plus basses. L'État avec ses violences et ses mensonges, avec son espionnage et ses froides mises à mort, a toujours été l'objet d'une adoration servile, a toujours été considéré comme une valeur inappréciable. Dans le monde objectif, on n'aime que le fini, et on ne supporte pas l'infini. Et ce pouvoir du fini se révèle toujours comme étant l'esclavage de l'homme, alors que l'infini qui lui reste caché serait sa libération. On a toujours associé la force à de mauvais moyens qu'on considérait comme nécessaires en vue de fins considérées comme bonnes. Mais toute la vie était remplie de ces moyens, et quant aux fins, on ne les atteignait jamais. [73] C'est ainsi que l'homme devient l'esclave de moyens qui sont censés le rendre fort. L'homme a cherché la force là où il n'avait aucune chance de la trouver, en suivant notamment le faux chemin de l'impuissance qui ne peut se satisfaire que par des actes de violence. Il accomplissait des actes de volonté qui asservissent, et non des actes de volonté qui libèrent. Le meurtre, l'assassinat ont toujours joué un grand rôle parmi les moyens dont se servaient ceux qu'on appelle les grands hommes de l'histoire, les héros de la volonté impérialiste. Et le

recours à ce moyen a toujours été une preuve de la faiblesse métaphysique de ces hommes « forts », l'expression de leur volonté pathologique de puissance et de domination, accompagnée de la manie de la persécution. La faiblesse spirituelle, l'impuissance d'atteindre la vie intérieure de l'homme, l'absence d'une force capable d'opérer la résurrection des hommes en vue d'une vie nouvelle ont eu pour effet d'inculquer aux hommes la croyance à une vie infernale dans l'autre monde et de leur faire accepter la nécessité d'une vie de tortures et de châtiments sévères, allant jusqu'au meurtre, dans ce monde-ci. La vérité est crucifiée dans le monde, mais c'est la vérité, la vérité divine qui possède la vraie force.

3

Le monisme est la source philosophique de l'esclavage humain. La pratique du monisme est une pratique tyrannique. Le personnalisme s'oppose radicalement au monisme, qui prêche la domination du « général » et de l'universel abstrait, en niant la personne et la liberté. La personne, la liberté sont inséparables du pluralisme ou, plus exactement, elles revêtent extérieurement la forme du pluralisme, mais peuvent signifier intérieurement un universalisme concret. La conscience ne peut avoir son centre dans une unité universelle quelconque, elle ne peut être aliénée, mais doit résider dans les profondeurs de la personne. Et de ce que la conscience réside dans les profondeurs de la personne, il ne s'ensuit pas que celle-ci soit enfermée en elle-même, ramassée sur elle-même, condamnée [74] à une vie égocentrique : bien au contraire, cela suppose l'ouverture vers l'intérieur, et non vers le dehors, l'enrichissement de l'intérieur par un contenu universel concret. Mais en enrichissant sa conscience par un contenu universel concret, la personne ne la situe pas dans l'État, dans la société, dans le peuple, dans l'Église, dans une classe ou dans un parti, bref elle ne lui imprime pas un caractère social. Le seul sens recevable, éloigné de tout ce qui rappelle l'esclavage, qu'on puisse donner au mot « sobornost [2] » est celui d'un universalisme intérieur concret de la personne, et non celui de l'aliénation de la personne au profit d'une collectivité extérieure. N'est libre que celui qui repousse l'aliénation, la projection de sa conscience et de son jugement au dehors, tandis que celui qui y consent est un esclave. Le maître y consent bien, mais il n'est qu'un esclave à sa façon. Parler de l'autonomie de la personne, de la conscience, c'est au point de vue terminologique, user d'un langage inexact. Chez Kant, cela signifie la soumission de la personne à la loi morale rationnelle. Ce qui est alors autonome, ce n'est pas l'homme, mais la loi morale rationnelle. L'autonomie de l'homme en tant que personne doit être désignée par le terme plus exact de liberté. C'est la raison ou la nature qu'on opposait générale-

2 Mot russe signifiant « œcuménisme ».

ment aux régimes autoritaires et hiérarchiques dans l'histoire européenne. C'est au nom de la raison et de la nature qu'on s'élevait contre l'autorité. Mais ce n'est pas en partant de ces principes qu'on peut réaliser la liberté de l'homme, qui reste, malgré tout, soumis à la raison impersonnelle, à la société souveraine ou, tout simplement, aux nécessités naturelles. Ce qu'il faut opposer à la conscience ou au régime autoritaires, ce n'est ni la raison, ni la nature, ni la société souveraine, mais l'esprit, la liberté, le principe spirituel, auquel l'homme doit sa personnalité et qui est indépendant aussi bien de la nature objectivée que du monde logique objectivé. Ceci suppose un changement dans l'orientation de la lutte contre l'esclavage, autrement dit une transmutation des valeurs, et c'est à quoi est consacré cet ouvrage. Il faut opposer l'universalisme intérieur, existentiel, à l'universalisme [75] extérieur, objectivé, source inépuisable de formes d'esclavage, sans cesse renouvelées. Tout ce qui est impersonnel, aliéné dans la sphère du « général » est un leurre et entraîne l'esclavage de l'homme. L'homme libre est celui qui se dirige lui-même, et non celui qui est dirigé ; la liberté, ce n'est pas la direction de la société et du peuple par eux-mêmes, mais la direction de l'homme par lui-même, de l'homme devenu personne.

Le changement d'orientation de la lutte pour la liberté humaine, pour la révélation de l'homme libre signifie avant tout un changement de structure de la conscience, un changement de la table des valeurs. Il s'agit là d'un processus très profond, et dont les résultats sont lents à se manifester. Il s'agit là d'une révolution intérieure et profonde, qui se déroule, non dans le temps historique, mais dans le temps existentiel. À ce changement de structure de la conscience correspond un changement dans la manière de concevoir l'immanence et la transcendance, ainsi que leurs rapports. La continuité immanente grâce à laquelle l'homme se trouve jeté en plein processus évolutionnaire équivaut à une négation de la personne, laquelle suppose la discontinuité et la transcendance. L'homme s'y trouve soumis à l'unité universelle, à laquelle Dieu serait absolument immanent. Mais Dieu est tout à fait transcendant par rapport à cette unité et au processus qui s'y déroule. C'est cette transcendance de Dieu, cette liberté de Dieu par rapport à la nécessité cosmique, par rapport à toute objectivité qui constitue la source de la liberté de l'homme, de la possibilité de l'existence de la personne. Mais la transcendance peut également être interprétée en se plaçant au point de vue de l'esclave et signifier l'humiliation, l'abaissement de l'homme. La transcendance peut être conçue comme une objectivation, une extériorisation, et l'attitude à adopter à son égard, non comme une transcendance intérieure vers la liberté, mais comme un rapport d'esclave à maître. Le chemin de la libération n'est ni celui de l'immanence ni celui de la transcendance traditionnelles. La transcendance vers la liberté ne signifie jamais une soumission à une volonté étrangère, ce qui serait esclavage, mais la soumission à la Vérité qui est en même temps la Voie et la Vie. La vérité est toujours inséparable [76] de la liberté et n'est donnée qu'à la liberté, alors que

l'esclavage est négation de la liberté, horreur de la liberté. L'amour de la liberté est une Victoire sur la peur qui asservit. L'homme primitif, qui survit dans l'homme de nos jours, est au pouvoir de la peur, il est esclave du passé, du quotidien, de l'esprit des ancêtres. Les mythes peuvent engendrer l'esclavage. L'homme libre échappe au pouvoir des mythes, mais les hommes de la civilisation moderne, de l'apogée de la civilisation, sont toujours au pouvoir des mythes, et plus particulièrement du mythe des réalités universelles, du royaume du « général » auquel l'homme devrait être soumis. Or, il n'existe pas de réalités générales, universelles : ce ne sont que des fantômes et des illusions créés par l'objectivation. Il y a des valeurs universelles, des vérités, par exemple, mais toujours sous une forme concrète et individuelle. En hypostasiant des valeurs universelles, la conscience s'engage dans une fausse direction. C'est de la vieille métaphysique que rien ne justifie. En dehors de la personne, il n'y a pas de valeur universelle. L'univers se trouve incarné dans la personne humaine, dans la personne de Dieu. La personnification de principes constitue justement une objectivation dans laquelle la personne disparaît.

4

L'esclavage est passivité. La victoire sur l'esclavage est l'effet d'une activité créatrice, laquelle ne se manifeste que dans le temps existentiel. L'activité historique est une activité d'objectivation, de projection à l'extérieur de ce qui se passe dans les profondeurs. Le temps historique veut faire de l'homme son esclave, alors que l'homme libre ne doit plier ni devant l'histoire, ni devant l'espèce, ni devant la révolution, ni devant aucune généralité objective qui revendique une importance universelle. Le maître ne le cède en rien, sous ce rapport, à l'esclave : il s'incline, lui aussi, devant les généralités, devant le pseudo-universalisme, et il existe entre lui et l'esclave plus de ressemblance qu'on n'est porté à le croire. L'homme libre pourrait même refuser de devenir un maître, car cela signifierait [77] pour lui la perte de la liberté. Pour rendre la conscience à même de dépasser aussi bien l'esclavage que la volonté de domination, il importe de construire une sociologie apophatique, par analogie avec la théologie apophatique. La sociologie cataphatique évolue dans les catégories de l'esclavage et de la domination, sans issue vers la liberté. Les notions sociologiques courantes sont inapplicables aux considérations sur une société où il n'y aurait ni esclavage ni domination, car une société pareille suppose le détachement, une attitude négative à l'égard de tout ce sur quoi repose la société dans le royaume de César, c'est-à-dire dans le monde objectivé où l'homme se trouve, à son tour, transformé en objet. Une société d'hommes libres, une société de personnes n'est ni une monarchie ni une théocratie, ni une aristocratie, ni une démocratie, ni une société autoritaire ou libérale ou bourgeoise, ou socialiste, ni une société fasciste ou communiste ; elle n'est même pas une société

anarchiste, pour autant que l'anarchisme comporte encore une certaine objectivation. C'est une société apophatique pure, c'est-à-dire fondée sur la connaissance de Dieu, une société étrangère aux notions, libre de toute rationalisation. Et cela suppose un changement de structure tel de la conscience que celle-ci devienne incompatible avec l'objectivation, avec l'opposition du sujet et de l'objet, de l'esclave et du maître : on se trouverait alors en présence d'une subjectivité infinie, remplie d'un contenu universel, et ce serait le règne de l'existentialité pure. On commet une erreur en prétendant que la sociologie apophatique s'applique à un autre monde, au monde céleste, à la vie d'« outre-tombe », et en se reposant sur l'idée que dans ce monde-ci, dans le monde immanent, dans la vie d'avant la mort, tout doit rester comme par le passé. Nous verrons plus loin que cette manière de voir est dictée par une fausse conception de l'eschatologie, par l'idée que la fin est dépourvue de toute signification existentielle. En réalité, le changement de structure de la conscience, la fin de l'objectivation, la création d'une société d'hommes libres, qui n'est concevable qu'à la lumière de la sociologie apophatique, peut et doit encore se réaliser dans ce monde-ci.

L'homme ne vit pas seulement dans le temps cosmique [78] de l'évolution cyclique de la nature et dans le temps historique orienté vers l'avenir, mais il vit aussi dans le temps existentiel, en dehors de l'objectivation qu'il pose d'ailleurs lui-même. Nous verrons dans la dernière partie de ce livre que la « fin du monde », qui, en langage philosophique, signifie la fin de l'objectivation, suppose l'activité créatrice de l'homme et se produit non seulement dans l'« au-delà », mais aussi dans l'« en-deçà ». Tel est le paradoxe de la destinée de l'homme et de celle du monde, paradoxe qui échappe aux catégories de la pensée rationnelle. Paradoxe incompréhensible pour l'esclave et pour le maître, mais accessible seulement à la pensée de l'homme libre. Le maître et l'esclave feront des efforts surhumains pour s'opposer à la fin de l'objectivation, à la « fin du monde », à l'avènement du royaume de Dieu, du royaume de la liberté et des hommes libres ; ils ne se lasseront pas de créer des formes d'esclavage et de domination nouvelles, de se livrer à de nouveaux travestissements, de donner à l'objectivation des formes sans cesse renouvelées qui tiendront gravement en échec l'activité créatrice de l'homme et perpétueront les crimes de l'histoire. Mais les hommes libres doivent préparer leur royaume, non dans l'« au-delà », mais dès ici-bas, et commencer par se préparer eux-mêmes, par se rendre libres, par réaliser leur personne. L'homme libre est celui qui ne fuit pas les responsabilités. Les esclaves ne sont pas capables de préparer un nouveau royaume, auquel le mot royaume serait d'ailleurs inapplicable, car la révolte des esclaves n'aboutit qu'à la création de nouvelles formes d'esclavage. Seuls les hommes libres en possèdent le pouvoir. Quant au maître, il ne fait que partager le sort de l'esclave. Il nous paraît nécessaire de passer en revue toutes les formes d'esclavage, aussi multiples que variées, qui guettent l'homme et l'attirent.

Chapitre II

2.1. Être et Liberté. L'homme esclave de l'Être

1

La métaphysique s'est toujours efforcée à être une ontologie, une philosophie de l'Être. C'est là une très ancienne tradition philosophique, dont les origines remontent à Parménide, qui est un ontologiste par excellence. Rien de plus abstrait que la notion de l'Être chez Parménide. Platon, qui n'a pas pu se résigner à une pareille abstraction, avait cherché à rendre le problème de l'Être plus varié et plus précis. Mais il y a également une tradition ontologique qui remonte à Platon, et de nos jours les représentants de la philosophie ontologique sont des platoniciens. J'ai depuis longtemps conçu des doutes sur la vérité de l'ontologisme en général et de l'ontologisme platonicien en particulier, et j'ai exprimé ces doutes dans mon livre sur le *Sens de l'activité créatrice*, où j'essayais de démontrer le primat de la liberté sur l'Être, bien que ma terminologie n'y fût pas suffisamment précise ni appliquée d'une façon suffisamment conséquente. J'estime aujourd'hui plus que jamais que l'ontologisme est une philosophie erronée. C'est la philosophie existentielle que je considère comme la vraie philosophie, et je pense qu'il y a un autre type de pensée et une autre manière de concevoir l'ancien problème des rapports entre *essentia* et *existentia* que le type de pensée et la manière de concevoir qui ont donné naissance à l'ontologisme. La vraie philosophie doit rechercher la réalité concrète, avoir pour objet l'existant. Et c'est bien ce courant qu'on retrouve dans la pensée philosophique de nos [80] jours. Il convient cependant de reconnaître que, malgré son ontologisme abstrait, on trouve chez Platon lui-même l'affirmation de vérités éternelles.

Le problème de l'Être consiste avant tout à savoir dans quelle mesure l'Être est déjà une construction de la pensée, c'est-à-dire une objectivation effectuée par le sujet, autrement dit une production secondaire, et non primaire. « Être » est une

notion, c'est-à-dire quelque chose qui a déjà passé par la pensée objectivante ; il porte en conséquence le cachet de l'abstraction et n'est propre, comme tout ce qui est objectivé, qu'à asservir l'homme. L'Être n'est pas une donnée de la subjectivité première de l'existence ; nous n'avons aucune expérience de cette donnée. Chez Parménide, dans le platonisme, dans l'ontologisme, l'Être authentique, idéal, est un universel et un général, tandis que l'individuel et le particulier est conçu comme dérivé, comme quelque chose de subordonné et d'illusoire. C'est l'idéal, l'idée, qui sont considérés comme étant d'une réalité authentique. Ce sont les universaux qui sont réels. Le monde multiple et individuel ne serait qu'un monde secondaire, réfléchi, d'une réalité incomplète, un monde où l'Être est contaminé par le non-Être. Tel est le sommet qu'avait atteint la philosophie grecque qui inspire encore la philosophie ontologique moderne et contemporaine. Mais c'est le contraire qui est vrai : c'est ce monde empirique, objectivé, qui est le règne du « général », du nécessaire, de la loi, le règne où l'individuel et le particulier se trouvent sous la contrainte de principes universels, tandis que le monde spirituel est le règne de l'individuel, du particulier, de la personne et de la liberté. Le « général », ce qui exerce une contrainte objective, ne règne que dans ce monde empirique, et est absent du monde spirituel. Contrairement à une opinion répandue, l'esprit s'oppose avant tout au « général », il ne connaît que le particulier. Le problème de l'Un et du Multiple doit être posé autrement que ne le font Platon et les platoniciens. C'est en objectivant, en extériorisant que la pensée humaine construit l'Être comme sous l'aspect du « général », de l'universel et transforme le personnel, le « singulier » en particulier et partiel. Mais d'après la vérité existentielle, c'est le singulier qui a une existence réelle, tandis que le « général » [81] n'a pas d'existence réelle, et cette affirmation a un sens tout à fait différent de celui que lui donnaient les nominalistes qui ne représentent que l'autre pôle de la pensée objectivante et abstrayante. D'après les platoniciens-réalistes (S. Frank, N. Losski), les nominalistes s'imaginent que la réalité du « cheval en général » signifie que c'est un « cheval en général » qui broute l'herbe dans la prairie. À quoi ces platoniciens-réalistes répondent que le « cheval en général » n'existe qu'en tant qu'unité de tous les chevaux particuliers. Cette définition perpétue l'erreur de l'ancienne problématique qui faisait l'objet des discussions entre nominalistes et réalistes. Erreur consistant dans l'opposition logique entre le général et le particulier, l'universel et l'individu. Mais cette opposition est un produit de la pensée objectivante. À l'intérieur de l'existence, le particulier, l'individuel est universel, de même qu'est universel le concret, alors que l'universel en tant que « général » n'existe pas. Le « cheval en général » et « l'homme en général » n'existent pas, et l'on ne saurait parler de l'unité de tous les chevaux ou de tous les hommes particuliers comme d'une « généralité », mais chaque cheval et chaque homme particuliers contiennent l'universel (et non le « général ») de l'existence chevaline et humaine. L'unité réelle ne ressemble en rien à l'unité telle qu'elle existe dans la pensée. On découvre

l'universalité de l'homme particulier, non par un procédé d'abstraction, consistant à dégager les propriétés communes à tous les hommes, mais en approfondissant ce que chaque homme a de singulier. On pourrait dire, en se servant de la terminologie de Kant, que le règne de la nature est le règne du « général », et le règne de la liberté celui du « singulier ». Mais le règne de la liberté est celui de l'esprit. Une philosophie ayant pour base la notion de l'Être est une métaphysique naturaliste. L'Être est la nature, l'*ousia*, il fait partie du monde objectif, issu de la rationalisation. Penser l'esprit comme étant l'Être, c'est le penser à la manière naturaliste, comme étant nature, objet, alors que l'esprit n'est ni nature, ni objet, ni Être : il est sujet, acte, liberté. L'acte primaire n'est pas l'Être : l'Être est l'acte figé. Les mystiques enseignaient avec raison, et c'est ce qui faisait la profondeur de leur enseignement, que [82] Dieu n'est pas l'Être, que la notion étroite d'Être est inapplicable à Dieu : Dieu *est*, mais il n'est pas l'*Être*. « Je suis celui qui est » : ici l'accent est mis sur « Je », et non sur « celui qui est ». « Je », en tant que personne, est antérieur à l'Être, qui est le produit d'une pensée catégoriale. La personne est plus primitive que l'Être. C'est là ce qui constitue la base du personnalisme. L'Être est le produit de la pensée abstraite, alors que mon chat favori, qui est là, existe. L'Être n'a pas d'existence. La notion de l'Être ne peut être mise à la base de la philosophie, ne serait-ce que parce que c'est une notion à double sens. L'Être désigne en effet aussi bien le sujet que le prédicat. Vl. Soloviev propose, pour désigner le sujet de l'existence, le mot « Etant ». Mais l'Etant est inséparable de l'existence. L'attrait ontologique, l'attrait exercé par l'Être est devenu une des sources de l'esclavage humain. L'homme a été déclaré comme étant l'esclave de l'Être, comme étant totalement déterminé par lui, donc comme non libre à l'égard de l'Être, sa liberté étant une conséquence de l'Être. L'ontologie peut devenir une cause d'asservissement de l'homme. Le problème fondamental est celui des rapports entre l'Être et la liberté, entre l'Être et l'esprit.

Il faut choisir entre les deux philosophies : celle qui reconnaît le primat de l'Être sur la liberté et celle qui accorde à la liberté le primat sur l'Être. Ce choix ne peut être effectué par la pensée seule, mais demande la participation de l'esprit dans sa totalité, y compris celle de la volonté. Le personnalisme postule le primat de la liberté sur l'Être, alors que la philosophie qui postule le primat de l'Être est une philosophie de l'impersonnalisme. L'ontologie qui reconnaît le primat absolu de l'Être est une philosophie déterministe. Elle déduit la liberté de l'Être, elle fait de la liberté une détermination de l'Être, autrement dit la liberté lui apparaît, en dernière analyse, comme un produit de la nécessité. L'Être apparaît comme une nécessité idéale, n'admettant aucune rupture, comme une nécessité continue, comme une unité absolue. Mais la liberté ne se laisse pas déduire de l'Être, ses racines ne plongent dans rien, elle est sans fond, elle plonge dans le non-être, pour nous servir de la terminologie ontologique. Il n'y a [83] pas d'Être continu, ininterrompu. Il y a des ruptures, des solutions de continuité, des abîmes, des paradoxes,

il y a des transcendances. C'est pourquoi il n'y a que la liberté, il n'y a que la personne dont on puisse dire qu'elles existent. Le primat de la liberté sur l'Être est également le primat de l'esprit sur l'Être. L'Être est statique, l'Esprit est dynamique. L'Esprit n'est pas l'Être. L'Esprit ne peut être pensé intellectuellement comme un objet, l'Esprit est sujet et subjectivité, il est liberté et activité créatrice. Dynamisme, activité, création, sont en opposition complète avec la conception intellectualiste de l'Être. La raison impersonnelle, générale, ne reconnaît dans l'Être que ce qu'il a d'impersonnel et de général, c'est-à-dire des objets détachés de l'existence humaine. La philosophie intellectualiste, tout comme la philosophie vitaliste, d'ailleurs, est toujours antipersonnaliste. La connaissance de la liberté et de la personne ne peut être acquise que par la raison personnelle, par la volonté et l'activité personnelles. Deux points de vue se trouvent ici en présence, sinon en conflit : d'après l'un, il existerait un ordre d'Être invariable, éternel, rationnel, s'exprimant également dans l'ordre social, qui ne serait pas une création humaine et auquel les hommes doivent par conséquent se soumettre ; d'après l'autre, les bases de la vie cosmique et sociale, frappée de déchéance, loin d'être éternelles et imposées d'en haut, subiraient des variations que leur imprime l'activité créatrice de l'homme. Le premier de ces points de vue est celui de l'asservissement, le second celui de la libération de l'homme. L'ontologisme est une connaissance impersonnelle, fondée sur une vérité impersonnelle. Il n'existe pas d'harmonie préétablie de l'Être, d'unité du Tout, en tant que vérité, bien, justice. La conception grecque du monde était fondée sur la contemplation esthétique du Tout. Mais il existe dans le monde un conflit entre des forces polarisées, c'est-à-dire un désordre à côté de l'ordre, une dysharmonie à côté de l'harmonie. De cela Jacob Boehme avait une vision plus profonde que n'importe qui. L'ordre cosmique, l'unité cosmique, l'harmonie cosmique résultent des lois de la logique, des lois de la nature, des lois de l'État, du pouvoir du « général », de la puissance du nécessaire. Ce sont autant d'objectivations produites par la déchéance. Dans l'autre [84] monde, celui de la spiritualité, tout est libre, individuel ; il ne contient rien de « général », rien de nécessaire. Le monde est l'Esprit objectivé, c'est-à-dire aliéné de lui-même. On peut donner à cette proposition un sens plus profond, en disant : l'Être est aliénation et objectivation, transformation de la liberté en nécessité, de l'individuel en général, du personnel en impersonnel, il est le triomphe de la raison ayant perdu tout contact avec l'existence humaine. Mais la libération de l'homme signifie le retour de l'Esprit à lui-même, c'est-à-dire à la liberté. Pour Hegel également, l'Esprit est une entité existant pour elle-même. Mais ce que Hegel ne comprenait pas, c'est que l'objectivation de l'Esprit avait pour conséquence l'esclavage ; il ne comprenait pas la personne, il ne comprenait pas que la liberté était autre chose qu'une nécessité devenue consciente. Dans sa manière de comprendre l'objectivation, Schopenhauer était plus près de la vérité que Hegel. Mais l'objectivation ne résulte pas seu-

lement d'une certaine orientation de la volonté ; elle résulte aussi du vouloir inlassable dans le monde objectivé.

En passant par la philosophie moderne, le platonisme a subi des changements essentiels, et cela tant en bien qu'en mal. Les idées platoniciennes sont des *eidos*, des genres. Le génie artistique de Platon les avait douées d'une vie singulière. Or, la philosophie rationaliste moderne a définitivement transformé les idées génériques grecques en notions. Chez Hegel, le monde apparaît comme le développement automatique d'un concept, comme si le concept était doué d'une passion. Mais c'est ce qui révèle le caractère du concept générique, sa dépendance de constructions intellectuelles, des catégories de la pensée. L'idéalisme (le réalisme au sens médiéval du mot) ne dépendait pas des concepts du sujet. Le mérite de la philosophie moderne consiste dans la découverte du rôle de l'activité du sujet dans la construction du monde objectif. Et Kant a eu le mérite particulièrement grand d'avoir déblayé le terrain qui a permis d'inaugurer une nouvelle manière de philosopher, bien que lui-même ne se soit pas engagé dans la voie qu'il avait ouverte. L'Être comme objet, l'Être de l'universel et du « général » est une construction du sujet, en rapport avec une certaine orientation de son activité. L'Être [85] se révèle comme résultant d'un transfert de l'existence, c'est-à-dire du primitivement concret et réel, des profondeurs du sujet dans la profondeur illusoire de l'objet extériorisé. C'est ce qui fait apparaître le « général » comme étant supérieur à l'individuel. Qu'est-ce qui est primaire, qu'est-ce qui est le principal dans le cas d'un cheval particulier : est-ce l'idée du cheval, ce qu'il a de général ou ce qu'il a d'individuel, d'unique ? C'est un éternel problème. C'est justement ce qu'il y a d'individuel et d'unique dans tel ou tel cheval particulier qui constitue son côté principal, son côté le plus riche et le plus complet, alors que ce que nous appelons le « général », le fait seul qu'il est cheval, qu'il appartient à l'espèce chevaline n'est qu'une qualification de l'individuel et de l'unique. C'est, de même, l'homme particulier, individuel, unique qui contient l'humanité universelle, sans entrer dans sa composition comme une simple partie subordonnée. C'est ainsi que tout ce qui a une existence concrète est plus riche que l'Être abstrait, et primaire par rapport à lui. L'Être comme qualité abstraite, comme prédicat, fait seulement partie de la constitution interne de ce qui a une existence concrète, unique et irremplaçable. C'est le général en tant qu'Être, en tant qu'universel, en tant qu'humain qui fait partie de la personne humaine concrète, et non inversement. L'Être abstrait est un produit de la pensée constructive, dépourvu de toute existence intérieure. L'Être n'existe pas et, pour nous servir de la terminologie médiévale, *essentia* n'a pas d'*existentia*. Le réel que nous associons à l'Être ne constitue qu'une qualité interne, une propriété concrète d'êtres et d'existences qui contiennent cette qualité et cette propriété, au lieu d'être contenus en elles. Ce qui fait la dignité d'un être concret, de la personne humaine lui vient non d'un univers idéal auquel il serait subordonné, mais de son univers intérieur, de l'univers dont il s'est pénétré, en lui im-

primant une forme personnelle. L'Être concret, la personne humaine ignore la soumission à un Être quelconque. Cette soumission est une invention de la conscience servile. C'est commettre une erreur que prétendre que la conscience humaine, du fait qu'elle comporte des traits communs à tous les hommes, est objectivement universelle ou, pour nous servir de l'expression du prince S. Troubetzkoï, [86] qu'elle est une conscience « socialiste », au lieu d'être, comme nous le prétendons ici, subjectivement universelle. La conscience perçoit l'objectivation et la soumission au « général » et à l'universel comme une extériorisation par rapport à la personne humaine. En réalité, la conscience est universaliste par sa subjectivité même, par l'éclosion au sein de cette subjectivité de qualités universelles, non extérieures, mais internes.

2

Une philosophie sociale s'est constituée sur le terrain du platonisme, d'après laquelle des lois et des règles universellement valables devraient constituer la base principale des sociétés. Ceci implique une fausse absolutisation, presque une divinisation des lois de la nature et de celles de la société, comme dans l'universalisme poussé à l'excès, de Spann, et, sous une forme moins extrême, chez S. Franck. C'est toujours le primat de l'Être sur la liberté et sur l'esprit qui forme la prémisse philosophique de cette manière de voir. On se contente d'une reconnaissance partielle de la liberté, en la déduisant de la nécessité, de la nécessité idéale s'entend, et en la subordonnant à celle-ci. Mais la nécessité idéale n'est pas moins hostile à la liberté que la matérielle. L'idéalisme allemand n'était pas, contrairement à ce qu'il se proposait, une philosophie de la liberté. Du fait que sa philosophie n'était pas moniste, Kant s'est rapproché davantage de la liberté, comme opposée au déterminisme. Schelling avait essayé, lui aussi, de poser le problème de la liberté, mais sa philosophie de l'identité n'était guère faite pour en favoriser la solution. La philosophie de Hegel est tout à fait hostile à la liberté, celle de Fichte ne l'est qu'en partie. Ne pas comprendre la liberté, la méconnaître, c'est ne pas comprendre, c'est méconnaître la personne. Les philosophes français du XIX[e] siècle, Maine de Biran, Ravaisson, Lequier, Renouvier, Lachelier, Boutroux et autres, étaient plus disposés à accepter une philosophie de la liberté. Mais c'est un problème qui demande à être approfondi. La philosophie de la liberté n'est pas une philosophie ontologique, car toute [87] philosophie ontologique aboutit nécessairement, en fin de compte, à un système de déterminisme clos. L'Être, tel qu'il est construit par la pensée, l'Être comme objet, l'Être comme concept est le règne de la détermination, non de la détermination matérielle, physique, mais de la détermination idéale. Or, la détermination idéale est la plus impitoyable, celle qui s'attribue un caractère très élevé, pour se distinguer de la matérielle. La détermination idéale extériorise, objective

l'universalisme, mais cet universalisme est l'ennemi mortel de la liberté de l'homme, de la personne humaine. Le personnalisme est bien, lui aussi, un universalisme qui diffère de l'individualisme, mais ce n'est pas un universalisme extériorisé dans le monde objectif, transformant l'homme en un atome subordonné : c'est un universalisme intériorisé, subjectif, inclus dans les profondeurs mêmes de la personne. Tout système fondé sur un universalisme social hiérarchique est un système d'universalisme extériorisé, transféré dans le monde objectif et propre seulement à asservir l'homme. Telle est l'opposition fondamentale. L'Être de l'ontologie est une chose qui ne peut être pensée que du point de vue naturaliste : il est nature, entité ou essence, mais non existence concrète, personne, esprit, liberté. L'ordre hiérarchique de l'Être, s'étendant de Dieu jusqu'au dernier moucheron, est un ordre opprimant, applicable seulement aux objets et aux entités abstraites. Idéal ou réel, c'est un ordre qui étouffe et asservit, un ordre où il n'y a pas place pour la personne. La personne est en dehors de l'Être, elle est opposée à l'Être. Tout ce qui est personnel, authentiquement existentiel, vraiment réel échappe à une expression générale, a pour principe la dissemblance. C'est la technisation, la mécanisation qui crée la ressemblance de toutes choses entre elles ; elle constitue une des limites de l'objectivation dépersonnalisante.

L'idée abstraite de l'Être, comme règne d'un ordre immuable, d'une généralité abstraite, implique toujours l'asservissement de la libre activité créatrice de l'homme. L'esprit n'est pas soumis à l'ordre de l'Être, il y fait irruption, il rompt sa continuité et peut le modifier. L'existence personnelle est inséparable de cette liberté de l'esprit. Elle exige que l'Être soit reconnu comme chose secondaire. [88] L'esclavage a sa source dans l'Être en tant qu'objet, dans l'Être extériorisé, soit sous la forme rationnelle, soit sous la forme vitale. L'Être, en tant que sujet, est tout autre chose et devrait s'appeler autrement. L'Être, en tant que sujet, est existence personnelle, liberté, esprit. L'expérience aiguë du problème de la théodicée, comme celle que reflète la dialectique de Dostoïevski, lorsqu'il parle de la larme du petit enfant et du refus de profiter du billet d'entrée dans l'harmonie cosmique, ne signifie pas autre chose qu'une révolte contre l'idée de l'Être, de l'Être comme règne du « général » et de l'universel, comme règne de cette harmonie cosmique qui n'est faite que pour étouffer l'existence personnelle. Il en est de même, sous une autre forme, chez Kierkegaard. Il y a dans cette révolte une éternelle vérité, à savoir que chaque personne et son destin représentent une valeur supérieure à celle de l'ordre du monde, de l'harmonie du Tout, de l'Être abstrait. C'est une vérité chrétienne. Le christianisme est en effet loin d'être un ontologisme, au sens grec du mot. Le christianisme est à base personnaliste. En se soulevant contre l'ordre du monde, contre l'Être, en tant que règne du « général », la personne s'unit à Dieu, comme à une personne, et non à un Tout, à un Être abstrait. Dieu est du côté de la personne, et non du côté de l'Être, du Tout. Ce qu'on appelle la preuve ontologique de l'existence de Dieu n'est qu'un jeu de la pensée abstraite. L'idée du Tout dans

l'Un, de l'harmonie du monde n'est pas une idée chrétienne. Le christianisme est dramatique, antimoniste, ne connaît que les personnes. Dieu n'est créateur d'aucun ordre du monde, et il n'est lié par rien dans son activité créatrice. Dieu crée seulement des êtres, des personnes, et il les crée comme des potentialités qui seront actualisées par la liberté. Il en sera question dans le chapitre qui suit. La vérité se trouve, non du côté de la métaphysique des concepts, ni du côté de l'ontologie ayant affaire à l'Être, mais du côté de la connaissance spirituelle, ayant pour objet la vie concrète de l'esprit et s'exprimant en symboles, et non en concepts. La mystique voulait bien être une connaissance exempte de concepts, mais elle avait souvent une tendance moniste, hostile à la personne et s'inspirait souvent d'une fausse métaphysique. Seules sont [89] vraies la mystique et la philosophie personnalistes et dramatiques, et dans sa plus haute expression cette vérité doit être un symbolisme de la Vie et de la Voie spirituelle, et non un système de concepts et d'idées allant jusqu'à l'idée suprême de l'Être. Au point de vue spirituel et à celui de la connaissance, l'homme se trouve placé, non devant l'Être qui, loin d'être primaire, est déjà un produit de rationalisation, mais devant la vérité en tant que mystère de l'existence. Et la vérité devant laquelle il se trouve n'est pas une vérité abstraite, mais la *Vérité*, qui est le chemin et la vie. « Je suis la Vérité, le chemin et la vie » : ce qui signifie que la Vérité n'est rien d'autre que la personne concrète, sa Voie et sa Vie. Vérité dynamique au plus haut point et qui, par conséquent, n'est jamais donnée sous une forme achevée et figée. La Vérité n'est pas dogmatique ; elle ne se révèle que dans l'acte créateur. La Vérité n'est pas l'Être, et l'Être n'est pas Vérité. Qui dit Vérité dit Vie, existence de l'Existant. Seul l'Existant existe. Mais l'Être ne représente que le côté figé, durci de la vie, la vie projetée dans l'objectivité. Et le problème de l'Être est indissolublement lié à celui de Dieu, et c'est ici qu'une autre forme d'esclavage guette et menace l'homme.

2.2. Dieu et la Liberté. L'homme esclave de Dieu

1

Il y a une distinction très rigoureuse à faire entre Dieu et l'idée humaine de Dieu, entre Dieu en tant qu'existant et Dieu en tant qu'objet. Entre Dieu et l'homme se trouvent la conscience humaine, l'extériorisation et la projection de l'état borné de cette conscience, bref l'objectivation. Le Dieu objectivé a été pour l'homme l'objet d'une adoration servile. Mais le paradoxe réside dans le fait que le Dieu objectivé est un Dieu aliéné de l'homme et le dominant, en même temps qu'un Dieu créé par l'homme borné et [90] limité et reflétant ce que l'homme a de borné et de limité. L'homme devient pour ainsi dire l'esclave de ce qu'il a lui-même objectivé et extériorisé. En quoi Feuerbach avait certainement raison, bien que le problème de Dieu ne se trouve nullement résolu par là. L'homme crée Dieu à son image et à sa ressemblance, en lui attribuant ce qu'il a non seulement de meilleur, mais aussi de pire. Le Dieu, tel qu'il se révèle à la conscience humaine, porte un cachet d'anthropomorphisme et de sociomorphisme. Mais c'est le sociomorphisme de l'idée que l'homme se fait de Dieu qui nous intéresse ici plus particulièrement. Les idées que l'homme se fait de Dieu reflètent en effet les rapports sociaux des hommes, les rapports entre l'esclavage et la domination dont est tissue l'histoire de l'humanité. La connaissance de Dieu exige une purification constante, portant avant tout sur le sociomorphisme servile. On a étendu aux rapports entre l'homme et Dieu les rapports entre maîtres et esclaves, tels qu'ils existent dans la vie sociale. En disant que Dieu est le maître et l'homme un esclave, on obéissait à une pensée sociomorphique, alors que Dieu et ses rapports avec l'homme et le monde ne présentent rien qui ressemble à des rapports sociaux et que l'humiliante catégorie de la domination est inapplicable à Dieu. Dieu n'est pas un maître et il ne domine pas, il ne possède aucune puissance, aucune volonté de puissance. Il n'exige pas l'adoration servile de l'homme captif. Dieu est liberté. Il est le libérateur, et non le dominateur. Il inspire le sentiment de la liberté, et non celui de la soumission. Il est Esprit, et l'Esprit ne connaît ni maître ni esclave. On ne peut pas penser Dieu par analogie avec ce qui se passe dans la société ni avec ce qui se passe dans la nature. En pensant à Dieu, on ne peut pas lui appliquer le principe de la détermination, car il ne détermine rien, ni le principe de la causalité, car il n'est cause de rien. Nous sommes là en présence d'un mystère qui échappe à toute analogie tirée de la nécessité, de la causalité, de la domination : de la causalité des

phénomènes de la nature, de la domination en tant que phénomène social. La seule analogie possible est celle tirée de la vie libre de l'esprit. Dieu n'est pas la cause du monde, il n'agit pas sur l'âme humaine comme une nécessité ; il ne juge [91] pas et ne prononce pas de sentences à l'instar de ce qui se passe dans la vie sociale des hommes. Il n'est pas un maître tenant en son pouvoir la vie et le monde. Aucune des catégories cosmomorphiques et sociomorphiques n'est applicable à Dieu. Dieu est un Mystère, mais un Mystère vers lequel l'homme transcende et avec lequel il communie. C'est la fausse et servile conception de Dieu, la conception servile cataphatique qui a été le dernier abri de l'esclavage humain, sa dernière ressource. Ce n'est pas Dieu qui a fait de l'homme un esclave, car Dieu est un libérateur, mais c'est la théologie, la séduction théologique. L'idolâtrie est possible même à l'égard de Dieu, et les rapports sociaux, à base de servilité, qui existent entre les hommes ont servi d'exemple à l'établissement de rapports entre les hommes et Dieu. Dieu, conçu comme un objet, avec tout ce qui caractérise le monde de l'objectivité, est devenu une source d'esclavage. Dieu, en tant qu'objet, ne représente que la force de détermination naturelle ou de domination sociale, élevée à l'absolu. Ce que le déterminisme est dans la nature, la domination l'est dans la vie sociale. Mais Dieu, en tant que sujet, en tant qu'étranger à toute objectivation, est amour et liberté, et non déterminisme et domination. Il est liberté lui-même et ne donne que la liberté. Duns Scott avait raison, lorsqu'il défendait la liberté de Dieu, mais de la liberté de Dieu il a tiré une conclusion fausse et servile, en faisant de Dieu un maître absolu. De Dieu on ne peut se faire aucune notion, et la notion la moins applicable à Dieu est celle de l'Être, qui est toujours l'équivalent du déterminisme et est toujours une rationalisation. On ne peut penser Dieu que symboliquement. C'est la théologie apophatique et non la cataphatique qui a raison, et encore n'a-t-elle raison qu'en partie. Nous ne voulons pas dire, à l'exemple de Spencer, que Dieu est l'Inconnaissable. Les rencontres et la communion avec Dieu, des luttes dramatiques avec Dieu sont en effet toujours possibles. Ce sont des rencontres, une communion, des luttes entre des personnes, entre lesquelles n'existe aucun rapport de détermination, de causalité, de domination et de soumission. Le seul mythe religieux qui exprime une vérité est non celui d'un Dieu dominateur et aspirant à la domination, mais celui d'un Dieu [92] qui est attiré vers un « autre », aspire à un amour partagé et attend la réponse créatrice de l'homme. Quant à la conception patriarcale de Dieu, elle dépend de rapports purement génériques et reflète ces rapports. L'histoire nous montre que, dans leur désir de connaître Dieu, les hommes ont souvent adoré le diable comme Dieu.

Les doctrines théologiques à base de servitude correspondent toujours à une extériorisation de l'esprit, cette extériorisation détournant l'homme de la sphère des expériences spirituelles, pour l'orienter vers celle de la pensée abstraite. L'esprit est toujours subjectivité, laquelle implique, à son tour, une transcendance. La conscience, en s'engageant dans la voie de l'objectivation, passe dans une autre sphère.

L'objectivation crée l'illusion qu'on atteint le transcendant. Mais c'est justement le transcendant objectivé qui constitue l'immanent de la conscience. La conscience objectivante reste dans le cercle fermé de l'immanence, quoi qu'elle fasse pour affirmer l'objectivité du transcendant. Nous avons là une confirmation éclatante du paradoxe d'après lequel le subjectif serait objectif, et l'objectif subjectif, pour nous servir d'une terminologie déjà légèrement périmée. Le concept de l'Absolu constitue l'extrême limite, l'extrême aboutissement de la pensée abstraite et objectivante. Dans l'Absolu, toute trace d'existence, tout signe de vie a disparu. L'Absolu appartient moins à la révélation religieuse qu'à la philosophie religieuse et à la théologie ; il est un produit de la pensée. L'Absolu abstrait partage le sort de l'Être abstrait qui ne diffère en rien du non-être. À l'Absolu, on ne peut pas adresser des prières, une rencontre dramatique avec lui est impossible. Nous appelons Absolu ce qui est sans rapports avec l'Autre et n'a pas besoin de l'Autre. L'Absolu n'est ni un être, ni une personne qui suppose toujours la faculté de sortir de soi-même, pour aller au-devant d'un autre. Le Dieu de la Révélation, le Dieu de la Bible n'est pas l'Absolu : il est animé d'une vie dramatique, de mouvement, il est en rapports avec l' « autre », avec la vie et le monde. C'est sous l'influence de la philosophie aristotélicienne qu'on a transformé le Dieu de la Bible en acte pur et qu'on en a éliminé tout mouvement interne, tout principe tragique. L'Absolu est incapable de sortir de lui-même [93] pour créer un monde, on ne peut lui attribuer ni mouvement ni changement. La *Gottheit* d'Eckhardt et des mystiques n'est pas l'Absolu, en tant qu'abstraction poussée à l'extrême, mais elle est un Mystère qui constitue une limite infranchissable et auquel aucune catégorie n'est applicable. Mais on ne peut pas dire de la *Gottheit* qu'elle a créé le monde et se trouve en rapports avec lui. Dieu n'est pas l'Absolu, il existe relativement à la création, au monde et à l'homme, en lui et avec lui se joue le drame de la liberté et de l'amour. Mais plus profondément, au-delà des limites de toute pensée, dans celles de l'expérience spirituelle, se trouve la Divinité inaccessible, à laquelle la philosophie a donné le nom imparfait, parce que rationnel, d'Absolu. C'est en voulant concevoir Dieu lui-même, non le Dieu qui se révèle, mais le Dieu qui se cache, comme l'Absolu, qu'on a obtenu une conception monarchique de Dieu, conception qui est la source de l'esclavage et de la tentation théologique. Le christianisme n'est pas une révélation de Dieu, comme d'un monarque absolu : il en est préservé par la conception du Fils de Dieu, sacrifié, souffrant, crucifié. Loin d'être un monarque absolu, Dieu souffre avec l'homme et avec le monde, il est l'Amour crucifié, le libérateur. Le libérateur s'est présenté, non comme une puissance, mais comme une crucifixion. Le Rédempteur est un Libérateur, et non expiateur devant Dieu des crimes commis. Dieu se révèle comme l'Humain. C'est en effet l'Humain qui constitue le principal attribut de Dieu, et non la toute-puissance, l'omniscience, etc. : l'Humain, la liberté, l'amour, l'acceptation du sacrifice. Il faut débarrasser l'idée de Dieu de tout sociomorphisme déformant, humiliant, sacrilège. C'est l'homme lui-même,

l'homme terriblement inhumain qui déforme son image, mais Dieu est humain et exige l'Humain. C'est l'Humain qui constitue l'image de Dieu dans l'homme. La théologie doit être débarrassée de la sociologie qui reflète la déchéance du monde et de l'homme. La théologie apophatique ne peut que marcher de pair avec la sociologie apophatique. Cela signifie la séparation de la connaissance de Dieu de toutes les théocraties terrestres, son épuration. C'est la conception monarchiste et absolutiste de Dieu qui a engendré l'athéisme, qui est une révolte [94] justifiée. L'athéisme, non l'athéisme haineux et vulgaire, mais l'athéisme élevé, douloureux, a été un moment dialectique dans la connaissance de Dieu, il avait une mission positive, il a servi à épurer l'idée de Dieu du faux sociomorphisme, de l'inhumanité humaine, objectivée et transférée dans la sphère transcendante. Feuerbach avait raison, en ce qui concerne non pas Dieu, mais l'idée de Dieu. À cela se rattache le problème de la théodicée, le problème le plus troublant de la conscience humaine : le problème de l'esclavage de l'homme et de toute la création.

2

La seule cause sérieuse de l'athéisme réside dans l'expérience douloureuse du mal et des souffrances du monde, qui pose le problème de la justification de Dieu. Marcion a été jadis bouleversé par la vue du mal et des souffrances dont le monde est plein, ce monde qui est cependant créé par un Dieu auquel on attribue toute-puissance et bonté infinie. La solution à laquelle il était arrivé était erronée, mais le problème qu'il avait soulevé est un problème éternel, et ceux qui l'avaient blâmé et accusé n'en ont pas donné une solution meilleure. Mais personne n'a posé avec plus de netteté que Dostoïevski le problème de la souffrance comme problème de théodicée, et personne n'a développé avec plus de force la dialectique interne de ce problème. Je parle ici, cela va sans dire, non d'une dialectique intellectuelle, dans le genre de celle de Hegel, mais d'une dialectique existentielle, dans le genre de celle de Kierkegaard. Ivan Karamazov dit que ce qu'il refuse d'accepter, ce n'est pas Dieu, mais le monde de Dieu. Il n'est pas d'harmonie, d'ordre du monde qui puisse nous concilier avec l'injuste souffrance ne serait-ce que d'un seul être, avec la larme d'un enfant qui souffre. Il faut refuser le billet d'entrée dans l'harmonie du monde. Il ne fallait pas créer le monde si l'on ne pouvait faire autrement qu'en mettant à sa base des souffrances injustes. Et le monde est plein de souffrances injustes, de larmes, d'un mal inexpié. Et ceux qui s'élèvent contre le mal et les souffrances [95] du monde et veulent créer un monde meilleur, plus juste et plus heureux, créent eux-mêmes des souffrances sans nombre, de nouvelles formes de mal. Dans sa révolte contre les souffrances et le mal, l'homme s'inspire facilement de l'amour de l'humanité à la Marat et proclame : « La liberté ou la mort ! » Biélinski a formulé par anticipation la dialectique de Dostoïevski, et Ivan Karamazov ne fait

que reproduire mot à mot la lettre de Biélinski à Botkine. Or, on trouve chez Biélinski toutes les contradictions de la dialectique existentielle relative à la personne humaine et à l'harmonie du monde : révolte contre le pouvoir que le « général » et l'universel exercent sur la personne humaine, contre l'asservissement de la personne humaine à ce pouvoir, contre la destruction de milliers et de centaines de milliers de personnes au nom de cet universel et « général » et pour sa plus grande gloire. Le problème devant lequel nous sommes placés est celui des rapports entre la personne, qui est unique et à nulle autre pareille, autrement dit entre un centre existentiel, doué d'une sensibilité pour les souffrances et les joies, une personne ayant un destin unique, et l'ordre, l'harmonie du monde. Rien de plus piteux que la solution de ce problème, qui est un problème de théodicée, qu'on trouve dans la plupart des doctrines théologiques. Toutes ces doctrines sont fondées plus ou moins sur le principe du primat de l'universel et du général sur l'individuel et le particulier. L'universel et le général, prétendent-elles, l'ordre et l'harmonie du monde représentent le triomphe de la justice, de la raison, du bien et du beau sur la déraison, la souffrance et la laideur qui n'affectent que les parties qui ne veulent pas se soumettre au Tout. On trouve déjà chez saint Augustin cette conception non chrétienne, antique de l'harmonie du Tout comme justification du mal soi-disant inhérent aux parties. Quelle valeur peut avoir l'idée même d'ordre et d'harmonie du monde et peut-elle jamais justifier l'injustice des souffrances de la personne ? C'est justement cette idée d'ordre et d'harmonie du Tout qui est une source de l'esclavage de l'homme, elle exprime le pouvoir de l'objectivation sur l'existence humaine. Les soi-disant ordre et harmonie du monde ne sont pas une création de Dieu. Dieu n'est ni l'instaurateur de l'ordre du [96] monde ni l'administrateur du Tout cosmique : il est le sens de l'existence humaine. L'ordre du monde, qui étouffe les parties, qui transforme la personne en moyen, est le produit de l'objectivation, c'est-à-dire de l'extériorisation et de l'aliénation de l'existence humaine. Le Tout, l'ordre du monde ne justifient rien : ce sont eux, au contraire, qui sont traduits en justice et doivent se justifier. Ordre du monde, harmonie du monde : tout cela est dépourvu de sens existentiel, tout cela signifie le règne de la détermination auquel s'oppose toujours celui de la liberté. Dieu est toujours dans la liberté, jamais dans la nécessité, toujours dans la personne, jamais dans le Tout cosmique. L'action de Dieu s'exerce, non dans l'ordre du monde, qui est censé justifier les souffrances de la personne, mais dans la lutte de la personne, de la liberté contre cet ordre du monde. Dieu a créé des êtres concrets, des personnes, des centres existentiels créateurs, et non l'ordre du monde qui impliquerait la déchéance de ces êtres, leur projection dans la sphère de l'objectivation extérieure. Nous devons proclamer le contraire de ce que tout le monde prétend, à savoir que le divin se manifeste dans les « parties », et non dans le « Tout » ; dans l'individuel, et non dans le « général » ; il se manifeste, non dans l'ordre du monde qui n'a rien à voir avec Dieu, mais dans la révolte de la personne qui souffre contre

cet ordre, dans la révolte de la liberté contre la nécessité. Dieu se manifeste dans la larme versée par l'enfant qui souffre, et non dans l'ordre du monde qui justifierait cette larme. Tout cet ordre du monde, avec le règne de l'universel, du général et de l'impersonnel finira par périr, consumé par le feu, mais les êtres concrets, les personnes humaines, voire les animaux, bref tout ce qui a une existence individuelle dans la nature, tout cela subsistera éternellement. Et seront réduits en cendres tous les règnes de ce monde, tous les règnes du « général », qui mutilent et étouffent l'individuel et le personnel.

L'harmonie du monde est une idée fausse et asservissante, dont il faut se libérer au nom de la dignité humaine. L'harmonie en question n'est au fond que dysharmonie et désordre ; le règne de la raison du monde est au fond celui de l'irrationnel et du déraisonnable. L'harmonie du monde [97] est le produit d'un faux esthétisme. Elle nous coûte trop cher. Dostoïevski ne se lasse pas de l'attaquer, et c'est ce qu'il y a chez lui de plus chrétien. La théologie rationnelle n'a pas seulement créé une fausse théodicée qui, croyant défendre Dieu, ne défend en réalité que l'athéisme : elle a créé également une fausse doctrine de la Providence divine dans ce monde. L'état du monde ne justifie en rien la doctrine optimiste de l'action de la Providence divine dans le monde. Si tout vient de Dieu et si Dieu n'agit qu'en vue du bien, si l'action de Dieu se manifeste dans la peste et dans le choléra, dans l'Inquisition et dans les tortures, dans les guerres et dans la réduction d'hommes en esclavage, on doit admettre, en toute logique, que le mal et les injustices n'existent pas dans le monde. La Providence divine dans le monde, dont on ne peut parler, tout au plus, que comme d'un mystère insondable, les doctrines théologiques la rationalisent, ce qui est une offense aussi bien à la dignité de Dieu qu'à celle de l'homme. On représente, à ce propos, Dieu comme un autocrate absolu, utilisant chaque partie du monde, chaque individualité pour l'instauration de l'ordre du monde, pour le gouvernement du Tout à la gloire de Dieu. Par là se trouvent justifiés toutes les injustices, tous les maux, toutes les souffrances des parties composantes du Tout. Dieu n'est pas la Providence du monde, le Gouverneur du monde, le Pantocrate : il est liberté et signification, amour et sacrifice, lutte contre l'ordre du monde objectivé. Un de mes amis me dit un jour que Leibniz était le plus grand pessimiste dans l'histoire de la pensée. Il croyait en effet que ce monde était le meilleur de tous les mondes possibles. Mais ce meilleur de tous les mondes possibles étant si affreux, comment ne pas qualifier de pessimiste une doctrine pareille ? La conception optimiste de l'ordre du monde justifie l'asservissement de l'homme. L'affranchissement de l'esclavage est en même temps l'affranchissement de l'opprimante idée de l'ordre du monde, née de l'objectivation, de la déchéance. La bonne nouvelle de l'avènement du royaume de Dieu est en opposition avec la conception de l'ordre du monde, elle signifie la fin de la fausse harmonie, fondée sur le règne de l'universel. La pensée objectivante, évoluant dans l'ordre du monde objectivé, [98] est incapable de résoudre le problème de la théodicée : il ne peut

être résolu que sur le plan existentiel, où Dieu se révèle comme amour et liberté, comme amour et sacrifice, comme un Dieu qui souffre avec l'homme, qui lutte à ses côtés contre l'injustice du monde, contre les intolérables souffrances du monde. Il ne faut pas, on ne doit pas justifier tous les malheurs, toutes les souffrances du monde, en faisant appel à un Dieu-Providence, à un Dieu autocrate du monde. Il faut faire appel à Dieu pour la lutte pour la liberté, pour la justice, pour la transfiguration de l'existence.

3

Les orthodoxes de toutes les confessions ont toujours dénoncé et persécuté la tendance panthéistique. Faute de comprendre le caractère paradoxal du langage des mystiques, on les avait accusés de panthéisme. On sait que ce sont surtout les théologiens catholiques qui redoutent le panthéisme. Mais ce que tous ces accusateurs ne comprennent pas, c'est que si le panthéisme est une hérésie, il l'est, non à l'égard de Dieu, mais à l'égard de l'homme et de la liberté humaine. En employant le mot « hérésie », je me sers d'une langue qui n'est pas la mienne. Mais ce qui est frappant, c'est que les formules dogmatiques et les doctrines théologiques les plus orthodoxes impliquent un panthéisme propre à asservir l'homme. Dieu est tout dans tout, il tient tout dans ses mains et dirige tout, il est le seul être véritable, tandis que l'homme n'est rien ; Dieu seul est libre, tandis que l'homme ne possède pas une vraie liberté ; Dieu seul crée, tandis que l'homme est incapable de créer : bref, Dieu est tout, tout vient de Dieu. C'est ce que les orthodoxes ne cessent pas de répéter. L'humiliation de l'homme, poussée à l'extrême, la reconnaissance de sa nullité, tout cela est panthéisme au même titre que l'affirmation de la divinité de l'homme, que le fait de le considérer comme une émanation de la Divinité. Les deux conceptions sont également monistes. Pour qu'il n'y ait ni monisme, ni panthéisme, il faut reconnaître l'autonomie de l'homme, il faut reconnaître qu'il possède une [99] liberté qui n'est pas créée et déterminée par Dieu, il faut lui reconnaître un pouvoir de création. Mais c'est ce que redoutent le plus les systèmes théologiques orthodoxes et rationalisés. La tendance panthéistique dans l'histoire de la pensée religieuse a eu une double signification : elle signifiait, d'une part, l'affranchissement de l'homme du joug de la transcendance autoritaire et extériorisée, de la conception de Dieu comme objet ; mais elle signifie, d'autre part, l'asservissement de l'homme, la négation de la personne et de la liberté, la conception de la Divinité comme étant la seule force agissante. Ceci implique des contradictions inhérentes à toute pensée sur Dieu. Cette pensée ne peut être que l'expression symbolique de l'expérience existentielle interne, mais jamais une pensée objectivante. Qu'elle revête la forme de l'extrême transcendantalisme dualiste ou celle de l'extrême immanentisme moniste, l'objectivation est toujours une

source d'esclavage et est en contradiction avec l'expérience existentielle de la rencontre de l'homme et de Dieu. Mais le dualisme, qui ne doit pas être transformé en une ontologie objective dualiste, est inévitable, car il est exigé par la liberté et la lutte. Contrairement à ce qu'enseignaient V. Soloviev et beaucoup d'autres philosophes religieux, Dieu n'est pas l'Unité universelle qui comprend et embrasse tout. Cette idée, tentante pour la raison philosophique, est une idée abstraite, engendrée par la pensée objectivante. L'unité universelle ne possède aucune existentialité. Avec l'unité universelle, il n'y a pas de rencontre, de dialogue et de luttes dialogales possibles. En tant qu'unité universelle, Dieu est le Dieu du déterminisme, exclusif de toute liberté. En tant qu'unité universelle, Dieu est pensé comme étant la nature, une force s'étendant à tout, mais non comme étant une personne, la liberté. L'idée même d'Unité est une idée fausse et asservissante par ses conséquences ; elle est en opposition avec le personnalisme. C'est seulement dans le monde de l'objectivation que l'Unité nous apparaît comme l'état suprême. Derrière le monde déchiré, en proie à une décomposition chaotique et en même temps enchaîné par la nécessité, on situe par la pensée un monde moral, un monde d'ordre et d'unité. Ce n'est là qu'une projection du monde déchu, à la recherche d'une compensation. Mais [100] en réalité le monde supérieur, le monde existentiel n'est pas un monde où règne l'unité, mais un monde où règne une liberté créatrice. On pourrait dire que le royaume de Dieu n'est pas celui de l'unité objective, qui ne convient qu'à un monde sans Dieu, à un règne sans Dieu, mais qu'il est avant tout personnaliste, le règne de la personne et de la liberté ; qu'il n'est pas l'unité qui s'élève au-dessus des existences personnelles, mais une communion dans l'amour. Le royaume de Dieu doit être pensé apophatiquement, alors que l'unité est le produit de la pensée cataphatique. L'idée de l'Unité n'est qu'une autre forme de l'idée de l'Absolu, et appelle les mêmes critiques. Ce n'est pas par l'idée de l'unité universelle qu'on peut concilier l'opposition entre l'Un et le Multiple. Le mystère de l'union de l'Un et du Multiple, de l'universel et du singulier dans la personne du Christ ne se laisse pas exprimer par la formule : le Christ est l'unité universelle. Nous avons déjà dit que la personne possède l'universel, mais sous une forme potentielle. Or, dans la personne du Christ, l'*universum* est actualisé. Cela n'implique aucune abstraction de l'existence personnelle, aucune objectivation. Le mystère en présence duquel nous nous trouvons est mal défini non seulement par le mot « Unité », mais aussi par celui de « Tout ». D'une façon générale, le « Tout » n'a pas d'existence réelle, en dehors de la pensée abstrayante. Le « Total », l' « Universel » n'existent pas : ce sont des produits illusoires de la pensée.

On ne peut pas non plus parler de l'Église comme d'une Unité supérieure et extérieure à la personne, comme d'un Tout. Parler de l'Église comme d'un organisme, c'est user d'une analogie purement biologique qui ne peut pas être poussée bien loin. Le symbolisme biologique dont se sert l'Ecriture est aussi relatif que son symbolisme juridique. Cela tient à l'insuffisance de notre langage. L'Église ne re-

présente nullement un Tout supra-personnel, ayant son centre existentiel, une conscience centrale. Une pareille conception résulte d'une objectivation illusoire de la communauté et de la communion existentielles du Christ. Le centre existentiel de l'Église et de la conscience œcuménique se trouve dans chaque personne et dans la personne du Christ, dans la personne théo-andrique du Christ, et [101] non dans un collectif ou un organisme quelconques, incarnant l'Unité du Tout. L'Église existe en tant qu'institution sociale et fait partie, comme telle, du monde de l'objectivité. C'est à ce fait que se rattachent toutes les contradictions inhérentes à l'existence de l'Église qui asservit souvent l'homme, alors qu'elle est appelée à le libérer. L'esclavage religieux, l'esclavage à l'égard de Dieu et de l'Église, la conception servile de Dieu et de l'Église ont engendré les formes d'esclavage les plus dures et ont été une des principales sources de celui-ci. L'Église et Dieu ont été transformés en objets, transférés dans la sphère du « général », extérieure et étrangère à l'homme. C'est pourquoi les mystiques enseignaient que l'homme devait se détacher même de Dieu. Tel est le chemin de l'homme. L'histoire nous montre que les sacrifices offerts à Dieu étaient un acte social et, par conséquent, une manifestation de l'esclavage de l'homme. Le Christ nous appelle justement à nous libérer de cet esclavage, et dans le christianisme le sacrifice assume une tout autre signification. Mais dans le christianisme objectivé et socialisé sont entrés des éléments de culte serviles, dont les origines remontent aux terreurs anciennes. Même les philosophes qui raisonnent sur Dieu ne sont pas exempts d'adoration servile, bien qu'ils soient convaincus du contraire. La notion romaine de la religion, à base utilitaire, s'est transmise au christianisme, sous la forme d'une religion socialisée. L'attitude servile à l'égard de Dieu se reflète même dans la manière dont on se représente le caractère infini de Dieu, en prétendant notamment que l'homme fini se perd dans cette infinité. Mais l'infinité de Dieu n'est pas du tout la même que l'infinité telle qu'on la conçoit, lorsqu'on applique cette notion à ce monde-ci. L'infinité de Dieu signifie la plénitude vitale actuelle dont l'homme a faim et soif, mais nullement l'oppression de l'homme fini. L'esclavage de l'homme par rapport à la nature, au cosmos ne diffère que par des traits imperceptibles de son esclavage par rapport à Dieu, en tant qu'objet. « Gott ist todt », dit le *Zarathoustra* de Nietzsche, « an seinem Mitleiden mit dem Menschen ist Gott gestorben » (Dieu est mort ; il est mort de sa pitié pour l'homme).

2.3. Nature et Liberté.
La tentation cosmique.
L'homme esclave de la Nature

1

L'esclavage de l'homme par rapport à l'Être et à Dieu est un fait susceptible, à la rigueur, de soulever des doutes et des objections. Mais tout le monde est d'accord pour reconnaître que l'homme est esclave de la nature. C'est qu'en effet toute la civilisation ne présente et ne signifie qu'une suite de victoires sur l'esclavage de l'homme par rapport à la nature et à ses forces élémentaires. L'homme collectif lutte contre la nature élémentaire qui l'asservit et le menace, humanise son ambiance naturelle, crée et forge des armes de lutte à opposer à la nature, crée une nouvelle réalité à base de technique, de civilisation, de raison, et de cette réalité, il fait dépendre son sort. Mais il n'arrive jamais à se libérer complètement du pouvoir de la nature, et il éprouve de temps à autre le besoin de revenir à celle-ci, mais pour se soustraire cette fois à la civilisation technique qui l'étouffe. Je ne m'arrêterai pas longtemps à ce thème élémentaire qui a été traité dans un nombre incalculable de livres. Le mot « nature » est un mot aux sens multiples. Au XIXe siècle, ce mot avait commencé par désigner avant tout l'objet des sciences naturelles et mathématiques, ainsi que celui de la réaction technique. Le cosmos, au sens que ce mot avait dans l'antiquité et au moyen âge, avait donc pour ainsi dire disparu. Cette disparition remonte à Descartes, et c'est à elle que se rattachent les frayeurs de Pascal devant les espaces infinis, froids et indifférents à l'homme et à sa destinée. L'homme avait cessé de se sentir comme étant une partie organique de l'organisme hiérarchique du cosmos. Il avait perdu ce sentiment qui créait autour de lui une atmosphère de chaleur pour ainsi dire organique. L'homme avait engagé une lutte qui a eu pour conséquence de l'orienter davantage vers la nature, tout en le séparant de plus en plus de sa vie intérieure. L'accord entre le rythme de sa vie et celui de la nature disparaissait de [103] plus en plus. La vieille conception théologique de ce que représente la nature était liée à la distinction entre le naturel et le surnaturel, entre la nature et la grâce. A ce point de vue, la distinction entre la nature et la culture se maintient tout entière dans les limites du naturel. J'emploierai le mot « nature », non au sens d'une opposition à la culture, à la civilisation et au surnaturel, à ce qui vient de la grâce, ni au sens ancien de cosmos ou de création de Dieu, ni à celui d'un monde matériel et spatial, distinct de tout ce qui se rapporte à l'âme. Pour moi, la nature est ce qui est opposé à la liberté, et l'ordre de la nature est distinct de l'ordre de la liberté. Sous ce rapport, l'idée de

Kant garde sa valeur impérissable, bien que lui-même n'en ait pas tiré toutes les conclusions qu'elle impliquait. Mais si la nature est ce qui est opposé à l'esprit, elle signifie, de ce fait même, le contraire de la personne, de l'esprit. Qui dit liberté et personne dit esprit. Le dualisme fondamental n'est pas celui du naturel et du surnaturel, ni celui du matériel et du psychique, ni celui de la nature et de la civilisation, mais celui de la nature et de l'esprit, de la nature et de la personne, de l'objectivité et de la subjectivité. Ainsi comprise, la nature est le monde de l'objectivation, c'est-à-dire de l'extériorisation, de la détermination, de l'impersonnel. Et par nature, je n'entends ici ni les animaux, les plantes et les minéraux, ni les étoiles, les forêts et les mers qui ont tous une existence interne et font partie du plan existentiel, non objectivé. La question de la communion de l'homme avec la vie cosmique se trouve en dehors de cette conception de la nature, comme d'une objectivation. C'est pour autant que la nature est objectivée, extériorisée, déterminée que l'homme devient son esclave. La personne fait irruption dans ce tourbillon de la vie naturelle, avec ses déterminations, comme une force venant d'un autre ordre, du royaume de la liberté, de l'esprit. La personne renferme certes des éléments naturels, en rapports avec les cycles cosmiques. Mais le côté personnel de l'homme a une autre origine et d'autres qualités et signifie toujours une rupture avec les nécessités naturelles. La personne est caractérisée par une révolte contre l'esclavage que la nature tend à lui imposer. Empiriquement, cette révolte ne procure que des [104] succès partiels, l'homme retombant sans cesse dans cet esclavage et allant même jusqu'à l'idéaliser. Il va même jusqu'à voir dans la société, cependant distincte de la nature, un reflet de la nature éternelle et jusqu'à considérer cette « naturalité » de la société, sa soumission au déterminisme comme sa base idéale. On envisage l'esprit lui-même, la vie de l'esprit comme soumis au point de vue naturaliste, comme faisant partie de la nature, et on introduit dans la vie de l'esprit le déterminisme naturel.

Nesmiélov prétend que le péché originel peut être interprété comme une conséquence de rapports magiques entre l'homme et des fruits physiques (la pomme) dont l'absorption devait donner la science. Ayant mangé de ces fruits, les hommes ont signé leur soumission, leur asservissement à la nature. Mais cela signifie aussi que la chute originelle est une négation de la liberté. L'homme s'est trouvé transformé en une partie de la nature. Mais, comme nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises, l'homme, par son image, l'homme en tant qu'homme, n'est pas une part de la nature, mais une reproduction de l'image de Dieu. Il y a de la nature dans l'homme, mais l'homme n'est pas nature. L'homme est un microcosme et, de ce fait même, il ne constitue pas une partie du cosmos. Tout dans la nature est soumis au principe de la causalité, mais la personne signifie une rupture avec ce principe. Chez la personne, la causalité naturelle cède la place à des rapports dont le sens et la signification sont l'œuvre de l'esprit. Un lien causal peut être dépourvu de sens, et d'ailleurs la nature elle-même ne nous présente pas le tableau d'une domination

exclusive, continue et ininterrompue de la causalité et de la nécessité. Il y a dans la nature des solutions de continuité, voire des hasards. L'interprétation statistique des lois limite le pouvoir du déterminisme sur la nature. On a cessé d'hypostasier la causalité et la loi. La nature présente un ordre soumis au déterminisme, mais ce n'est pas un ordre fermé : d'autres forces peuvent y faire irruption susceptibles de changer les résultats dus à l'action des lois. La nature est un ordre ouvert, et les lois ne font qu'exprimer les rapports réciproques des forces faisant partie d'un système donné. Or, la philosophie [105] religieuse a souvent cherché à « légaliser » la conscience de l'asservissement à la nature, sans toutefois toujours concevoir la nature comme matérielle. L'esprit et Dieu peuvent être envisagés sous l'aspect naturaliste, auquel cas l'homme se trouve asservi. Le monde naturel, « ce monde » et son milieu massif ne doivent pas être identifiés avec ce qu'on appelle le cosmos et avec la vie cosmique, remplie d'êtres. Ce qu'on appelle le « monde » est un esclavage, un asservissement des êtres, non seulement des hommes, mais aussi des animaux, des plantes, voire des minéraux et des étoiles. C'est ce « monde » que la personne délivrée de son état d'asservissement et de sa tendance à asservir les autres doit détruire. Le monde asservi et asservissant, le déterminisme de la nature sont des produits d'objectivation. Tout devient objet, mais qui dit objet dit détermination extérieure, extériorisation, dépersonnalisation. Comme tout esclavage, celui de l'homme par rapport à la nature est un asservissement à l'objectivité. La nature asservie, en tant qu'objet, est une nature qui détermine du dehors, qui dépersonnalise et étouffe toute existence intérieure. Mais la nature, en tant que sujet, exprime l'existence intérieure du cosmos, son existentialité et signifie la liberté. La subjectivité fait irruption dans l'objectivité, la liberté dans la nécessité, la personne dans le règne du « général ». On assiste alors au processus de libération. Matière est toujours synonyme de dépendance, de détermination extérieure ; c'est pourquoi la matière est toujours objet. En tant que sujet, la matière n'est plus matière, mais déjà existence intérieure. L'esclavage de l'homme s'aggrave en proportion de l'augmentation de la matérialité. Or, l'asservissement n'est pas autre chose que matérialisation. La matière opprime par la massivité de son poids et est toute objectivité. La matérialité correspond à l'objectivation, à la réification [3] de l'existence. Mais la libération consiste dans le retour à l'existence intérieure, à la subjectivité, à la personne, à la liberté, à l'esprit. De même que la matérialité est un asservissement, la libération est une spiritualisation. Mais alors que l'asservissement de l'homme aux choses, à la nécessité [106] matérielle est une forme d'asservissement trop grossière pour rester inaperçue, l'asservissement à la nature assume des formes plus raffinées, moins patentes, et qui sont, de ce fait, plus intéressantes. C'est ce que j'appelle la séduction ou la tentation cosmique qui peut revêtir des formes très spiritualisées et très éloignées du déterminisme de la

3 Du mot latin : *res*, objet, chose.

matière. L'asservissement à la nature, en tant que séduction cosmique, peut revêtir l'aspect d'un phénomène spirituel.

2

L'asservissement de l'homme à la nature revêt des formes élémentaires, qui agissent en dehors du libre consentement de l'homme. Tel est le cas de la nécessité naturelle qui agit aussi bien sur l'extérieur que sur l'intérieur de l'homme comme une force supérieure. C'est la soumission à ce qu'on appelle les « lois » de la nature, que l'homme découvre et établit par l'investigation scientifique. L'homme lutte contre la contrainte naturelle par la connaissance de sa nécessité, et c'est seulement à propos de cette sphère qu'on peut dire que la liberté est enfant de la nécessité, qu'elle résulte de la connaissance et de la conscience de cette nécessité. C'est grâce à cette connaissance et à cette conscience que l'homme acquiert un pouvoir technique sur la nature. Et c'est à ce pouvoir technique qu'il est redevable de sa libération partielle de l'asservissement aux forces élémentaires de la nature, mais c'est ce même pouvoir qui le rend esclave de la technique qui est sa propre création. La technique, la machine ont un caractère cosmogonique et marquent l'apparition de ce qu'on peut appeler une nouvelle nature, qui soumet l'homme à son empire. L'esprit, à force de lutter, crée une connaissance scientifique de la nature, constitue une technique, s'extériorise et s'objective, tombant ainsi sous la dépendance servile de sa propre objectivation et extériorisation. Telle est la dialectique, la dialectique existentielle, de l'esprit. Mais il y a des formes plus raffinées de séduction et d'esclavage cosmiques, formes auxquelles l'homme donne son consentement et qu'il est prêt à accepter, parce qu'elles le plongent dans un état extatique. L'homme lutte bien [107] contre la nature fondée sur la détermination et régie par des lois. Tout autre est son attitude à l'égard du cosmos, à l'égard de ce qui lui apparaît comme une harmonie cosmique, comme le Tout, l'unité et l'ordre cosmiques. Il consent à voir dans ce cosmos le reflet de l'harmonie et de l'ordre divin, la base idéale du monde. La séduction cosmique revêt des formes très variées : une forme érotico-sexuelle (Rozanov, Lawrence), une forme nationale et populiste (mystique du populisme), la forme d'un attrait tellurique, de l'exaltation du sang, de la race, de la vie tribale (retour à la terre, racisme), du collectif et du social (mystiques communautaires, communisme). Le dionysisme, sous ses formes variées, est le produit de la séduction cosmique. Il consiste dans le désir de se plonger dans le sein maternel du cosmos, de se confondre avec la terre maternelle, avec l'élément sans visage, pour se libérer ainsi de la douleur et de la limitation de l'existence bornée, ou avec la collectivité nationale et sociale, également imper-

sonnelle, pour échapper à l'isolement de l'existence individuelle. Dans tous ces cas il s'agit d'une extériorisation de la conscience. L'homme, qui plie sous le poids des conventions créées par la civilisation, avec ses normes et ses lois asservissantes, éprouve de temps à autre le besoin de revenir à la vie primitive, de se replonger dans la vie cosmique, pour non seulement communier avec cette vie, mais se fondre avec elle, s'initier à son mystère et y trouver une source de joies et d'extases. Les romantiques ont toujours prêché le retour à la nature, l'affranchissement de l'empire de la raison, des normes asservissantes de la civilisation. La « nature » des romantiques n'était pas celle de la connaissance scientifique et de l'action technique, celle de la nécessité et des lois. Elle signifiait tout autre chose pour Rousseau et pour L. Tolstoï. Pour eux, la nature était divine, bienfaisante, faite pour apporter à l'homme civilisé la guérison de ses maladies et la conciliation des contradictions qui le déchirent. Cette aspiration a une signification éternelle ; elle s'empare de l'homme périodiquement, et il est probable qu'il en sera de même tant qu'il y aura des hommes sur la terre. L'homme veut vaincre l'objectivation, ressusciter la nature extériorisée et aliénée, mais il est impuissant à réaliser ce désir d'une [108] façon réelle, existentielle. Il cherche dans la liberté du cosmos un refuge contre les nécessités de la nature. La fusion avec la vie cosmique lui apparaît comme une vie libre, comme une possibilité de respirer librement. À force de lutter contre la nature, l'homme a créé la civilisation, dont l'air est étouffant et qui paralyse la liberté des mouvements. Il y a une grande vérité dans cette soif de se confondre avec la vie intérieure du cosmos, mais ce n'est une vérité que pour autant qu'il s'agit du cosmos au sens existentiel du mot, et non du cosmos objectivé qui n'est autre que la nature avec ses déterminations. La séduction cosmique signifiait généralement la soif d'absorption dans l'âme du monde. La croyance à l'existence d'une âme du monde est une croyance romantique, et elle se rattache, comme à sa base, à la philosophie platonicienne. Mais l'existence d'un cosmos, en tant qu'unité et harmonie du monde, et celle d'une âme du monde sont des illusions de la conscience asservie et pervertie par l'objectivation.

Il n'existe pas d'unité hiérarchique du cosmos, dont la personne ne serait qu'une partie constitutive. On ne peut pas faire appel au Tout de la nature contre le désordre des parties. On peut en appeler à Dieu, et non à l'âme du monde, ni au cosmos, comme à un Tout, car le Tout existe seulement dans l'esprit, et non dans la nature. L'idée d'une âme du monde et d'un Tout cosmique est dépourvue de toute signification existentielle. Les sciences de la nature, à leur tour, ne s'occupent pas du Tout ou de l'unité de la nature, mais ont pour objet telle ou telle de ses parties, et elles ne sont guère favorables à une conception optimiste du cosmos. La physique moderne rejette aussi bien le cosmos, au sens antique du mot, que le vieux déterminisme matérialiste. Que le monde soit composé de parties, qu'il n'existe pas comme un Tout indivisible, fait d'un bloc unique, c'est ce qui a trouvé une éclatante confirmation dans les conquêtes révolutionnaires de la physique mo-

derne. Le Tout et l'unité n'existent que dans l'esprit non aliéné, non objectivé. Mais alors le Tout et l'unité reçoivent une tout autre signification, qui n'est pas celle du refoulement du particulier, du multiple, du personnel. Non moins contraire à la philosophie de la personne est la conception téléologique du processus cosmique. Ce n'est [109] pas seulement le déterminisme, ou l'explication causale des phénomènes, mais c'est aussi la liberté qui s'oppose à la téléologie objective qui n'est au fond qu'un déterminisme spiritualisé. Le monde objectif n'est nullement conforme à un but ou, s'il l'est, ce n'est qu'en partie : la finalité n'est en effet inhérente qu'aux processus qui se déroulent dans certaines parties du monde, mais ne joue aucun rôle dans les conflits et les actions réciproques de ces parties, elle est absente du Tout, parce que le Tout n'existe pas. L'infinité du monde objectivé ne représente pas un Tout cosmique. Le hasard joue un rôle énorme dans la vie cosmique et n'est pas un simple effet de notre ignorance. Le jour où se produira une collision de planètes, avec destruction du monde, c'est-à-dire de l'harmonie cosmique, ce sera un événement qui ne correspondra à aucun but et qui ne sera même pas un événement nécessaire, en ce sens que la collision se produira en dehors de toute loi. Ce sera un événement accidentel. On peut en dire autant d'un accident d'automobile ayant entraîné une mort d'homme : c'est un accident malheureux, une catastrophe échappant à toute loi. Tout ce qui arrive est conforme aux lois de la mécanique, de la physique, de la physiologie, de la chimie, mais que tel homme soit sorti de chez lui à telle heure et qu'au coin de telle rue il soit tombé sous les roues d'une automobile, c'est là un événement qu'aucune loi ne pouvait faire prévoir. Le miracle, par exemple, ne signifie nullement une dérogation aux lois de la nature : il est une manifestation du sens au sein de la vie humaine dans le milieu naturel, soumis à des lois partielles. Il signifie l'irruption de forces spirituelles dans l'ordre de la nature, dont seules les parties sont soumises à des lois. Mais le cosmos en tant que totalité échappe au pouvoir de lois. Même la loi de la gravitation universelle n'est pas une loi cosmique : elle est une loi partielle, qui n'est valable que pour une particularité du cosmos. Boutroux a raison, lorsqu'il parle de la contingence des lois de la nature. Tout ce que je dis là n'a pas pour but de montrer qu'il n'y a dans la nature qu'une composition et un enchaînement mécaniques d'éléments. La conception mécanique de la nature est sans valeur et peut être considérée comme réfutée une fois pour toutes. Elle représente [110] un monisme aussi faux que celui qui affirme l'existence d'une âme du monde et d'une harmonie préétablie du monde, reflet de l'harmonie divine. La « Naturphilosophie » a toujours une tendance moniste : elle peut être aussi bien mécaniste que spiritualiste. Mais la conception d'une âme du monde et d'une harmonie cosmique est une conception naturaliste. Et c'est encore une affirmation naturaliste que celle d'après laquelle il y aurait une *Sophia* qui pénètre et enveloppe toute la vie cosmique. Cette vision du cosmos est une illusion de la conscience, illusion qui vient de ce qu'on ne se rend pas compte que l'ordre de la nature est un produit de l'objectivation ;

qu'au lieu d'être une incarnation de l'esprit, il en est l'aliénation. La fausse personnification d'éléments naturels, de forces, d'énergies, de qualités est en opposition radicale avec la philosophie personnaliste et ne tend qu'à asservir l'homme, la personne humaine, à la hiérarchie cosmique. C'est ce que nous verrons encore, dans certains courants théosophiques et occultistes.

On chercherait en vain l'âme du monde, la vie intérieure du cosmos dans la nature objectivée, parce que cette nature représente, non le monde authentique, véritable, mais le monde à l'état déchu, un monde asservi, aliéné, dépersonnalisé. Il est vrai que par la contemplation esthétique, qui est toujours une activité créatrice, une activité de transfiguration, par l'amour et par la pitié, nous nous efforçons d'atteindre la vie cosmique intérieure, la nature au sens existentiel du mot, mais cela signifie toujours que nous cherchons à dépasser les limites de la nature objectivée, à nous affranchir de ses nécessités. Ce que j'appelle séduction cosmique est un dépassement extatique des limites de l'existence personnelle, un envol vers le cosmos élémentaire, un espoir de communion avec lui. C'est ce qui avait servi de base à tous les cultes orgiastiques. Mais le résultat obtenu a toujours été, non le dépassement de l'existence bornée de la personne et une communion avec le cosmos, mais le dépouillement de la forme même de la personne, la dissolution de celle-ci. On obtenait toujours un asservissement de l'homme au cosmos, asservissement fondé sur ce qui n'était qu'une illusion de sa communion avec la vie intérieure et infinie du monde. On trouve une [111] description de la séduction cosmique dans la tragédie inachevée, qui est une œuvre de génie, du poète allemand Hölderlin : *La Mort d'Empédocle*. La nature objectivée, avec son déterminisme, se vengeait de la négation apparente dont elle est l'objet, en transformant l'homme en esclave, mais psychologiquement, il s'agissait là de quelque chose de plus qu'une détermination naturelle ordinaire. L'âme cosmique, l'âme du monde, privée d'une existence intérieure, devient une force qui encercle l'homme et absorbe sa personnalité. On revient ainsi au cosmocentrisme païen, les esprits et les démons de la nature sortent de nouveau des profondeurs cachées de la vie de la nature pour s'emparer de l'homme. Les hommes étaient saisis de temps à autre de cette démonolâtrie, dont seul le christianisme a réussi à les délivrer. Or, la séduction cosmique a pour effet de substituer à l'anthropocentrisme chrétien le cosmocentrisme païen. Il n'en reste pas moins que cette séduction cosmique pose un problème qui a son importance et exige une solution. Ce n'est pas sans raison que l'homme est tourmenté par l'idée de son éloignement de la vie intérieure de la nature, qu'il ne peut pas supporter le mécanisme étouffant de la nature et qu'il cherche à hâter le retour du cosmos dans sa propre vie intérieure. La séparation de l'homme déchu d'avec Dieu a entraîné la séparation du cosmos d'avec l'homme. Mais ce n'est pas à la faveur de la séduction cosmique que l'homme réussira à faire rentrer le cosmos dans sa propre vie intérieure. Il retombe seulement de l'asservissement au mécanisme de la nature à l'asservissement au démonisme de la nature. Nous assistons

pour ainsi dire à la mise en liberté des démons de la nature qui s'empressent de s'emparer de l'homme et de l'asservir, d'en faire leur esclave. La fusion avec la vie cosmique, loin d'être une libération, dissout et anéantit la personne. Seule la forme d'esclavage change. Et cela se traduit par des conséquences fatales aussi bien dans la vie sociale que dans les rapports entre l'individu et la société. La société se trouve incorporée dans le cosmos, est conçue comme un organisme ayant une base cosmique, et la personne se trouve, de ce fait, inévitablement soumise et asservie à l'organique et, en dernière analyse, à la totalité cosmique ; [112] l'homme est transformé en un simple organe, toutes ses libertés, qui découlent de son indépendance spirituelle par rapport à la société et à la nature, se trouvent abolies. Dans la philosophie sociale, le cosmisme représente plutôt une tendance réactionnaire, surtout au point de vue spirituel. Il correspond à une exaltation de l'idée d'organisme et d'organique. Il donne à la philosophie sociale une base illusoirement cosmique, mystico-biologique. On parle souvent de la cosmicité de la classe paysanne, par opposition au caractère inorganique des autres classes, surtout de celles des intellectuels et des ouvriers. L'intervention active des masses populaires dans le cours de l'histoire peut apparaître comme un phénomène d'une portée cosmique, ce qui est vrai jusqu'à un certain point. Mais cette irruption des masses va de pair avec le développement de plus en plus grand de la technique aux dépens de la culture spirituelle et signifie, par conséquent, un éloignement encore plus grand de la nature. L'homme tourne dans un cercle vicieux. L'aspiration à sortir de ce cercle est un acte de l'esprit et ne répond nullement au désir de se soumettre au rythme cosmique et organique qui, à proprement parler, n'existe pas dans la nature objectivée. Au pouvoir du cosmique et de l'organique sur l'esprit de l'homme, il faut opposer non le mécanique, le technique ou la rationalisation, mais la liberté de l'esprit, principe de la personne, indépendant aussi bien de l'organisme que du mécanisme. Et cela par analogie avec la théologie objective, à laquelle il faut opposer non le déterminisme, mais la liberté. À l'asservissement de l'homme par la société, il faut opposer non la raison du rationalisme ou la nature considérée comme un don gratuit, mais l'esprit, la liberté de l'esprit, la personne indépendante, par ses qualités spirituelles, de la société et de la nature. Et nous voilà arrivés au problème de l'homme esclave de la société.

2.4. Société et Liberté. Séduction sociale. L'homme esclave de la Société

1

De toutes les formes d'esclavage humain, l'asservissement à la société est la plus importante. L'homme est un être dont la socialisation est un produit de plusieurs millénaires de civilisation. Et la conception sociologique voudrait nous persuader que c'est cette socialisation qui a créé l'homme. L'homme vivrait comme dans un état d'hypnose sociale. Et il lui serait difficile d'opposer sa destinée aux exigences despotiques de la société, parce que, par la bouche des sociologues de toutes tendances, l'hypnose ne cesse de lui suggérer la conviction que c'est uniquement de la société qu'il a reçu sa liberté. C'est comme si la société lui disait : « Tu es mon produit, tout ce que tu as de meilleur, tu le dois à moi ; aussi bien m'appartiens-tu et dois-tu te donner à moi tout entier. » Herzen était bien, par ses tendances, un socialisant, mais il avait des idées profondes qui lui étaient dictées par son sens aigu de la personnalité. C'est à lui qu'on doit cette proposition : « La soumission de la personne à la société, au peuple, à l'humanité, à l'idée, ne fait que continuer les sacrifices humains. » Et c'est là une vérité sacrée. En reprenant notre distinction entre l'individu et la personne, nous pouvons dire que seul l'individu est une partie de la société et lui est soumis, alors qu'en ce qui concerne la personne, c'est l'inverse qui est vrai : ce n'est pas elle qui est une partie de la société, mais c'est la société qui fait partie de la personne. L'homme étant un microcosme et un microthéos, il en résulte que la société et l'État font également partie de la personne. L'extériorisation de la société, l'objectivation des rapports sociaux sont une cause d'asservissement de l'homme. Dans les sociétés primitives, la personne est complètement absorbée par la collectivité. Lévy-Brühl dit avec raison que, dans les sociétés primitives, la conscience de l'individu dépend de la conscience collective [114] du groupe. Mais ce n'est pas là la vérité dernière se rapportant à l'homme. La société est une réalité à part, un échelon de la réalité. « Moi » associé à « toi » est une autre réalité que « moi » inclus dans « nous ». Mais la société n'est pas un organisme, elle n'est pas un être, une personne. La réalité de la société est incluse dans les personnes mêmes, et non dans leurs actions et réactions réciproques ; elle est incluse dans « nous », qui n'est pas une abstraction, mais quelque chose qui a une existence concrète. La réalité de la société n'est pas celle d'un « moi » particulier, mais celle d'un « nous ». La communion du « moi » avec les autres s'effectue dans le « nous ». Ce « nous » constitue le contenu qualitatif du « moi », sa trans-

cendance sociale. Le « moi » est en communion non seulement avec le « toi », c'est-à-dire de personne à personne, mais aussi avec le « nous », c'est-à-dire avec la société. Mais si le « moi » entre dans la composition du « nous », c'est-à-dire de la société, comme une partie d'un Tout, comme organe de l'organisme, c'est seulement en tant qu'individu, en tant qu'homme tel que l'a fait la nature. En tant que personne, l'homme ne fait jamais partie de la société comme partie d'un Tout, comme organe d'un organisme. Le « nous » n'est pas un sujet collectif ou une substance. Le « nous » a une signification existentielle, sans être cependant un centre existentiel. Le centre existentiel se trouve dans le « moi » et dans ses rapports avec le « toi » et le « nous ». Ce sont ces rapports du « moi » non seulement avec le « toi », mais aussi avec le « nous » qui sont la source de la réalité sociale existentielle. Mais l'objectivation de l'existence humaine, sa projection au dehors créent la « société » qui prétend être une réalité supérieure et antérieure à celle de l'homme et de la personne. La société est une objectivation du « nous » qui n'a aucune réalité et aucune existence en dehors des rapports qu'entretient avec lui le « moi » et en dehors des rapports entre le « moi » et le « toi ». Le « nous », dans son existentialité, est une communauté, et non une société. La société est une multi-unité (Frank). Mais cette multi-unité peut devenir un « nous » dans les rapports existentiels entre le « moi », d'une part, le « toi » et le « nous », de l'autre. C'est là que se trouve impliqué l'esclavage de [115] l'homme par rapport à la société. La société tient sa réalité du fait que la personne entre en rapports non seulement avec d'autres personnes, mais avec un nombre plus ou moins grand de personnes réunies en société. Le pouvoir asservissant de la société sur la personne humaine est un produit de l'illusion créée par l'objectivation. Le « nous » réel, c'est-à-dire la communauté des hommes, leur communion dans l'amour, la liberté et la charité, loin d'avoir pu asservir l'homme, favorise la réalisation de la plénitude de la vie personnelle, sa transcendance vers l'« autre ». En définissant la société comme le produit d'un croisement élémentaire de volontés et d'aspirations particulières, Simmel se rapproche davantage de la vérité que les partisans de la théorie organique de la société. Mais il semble qu'il n'attribue pas au « nous » une réalité existentielle. Il suit les processus de socialisation de l'homme, mais on ne voit pas d'où vient cette force de socialisation. C'est dans les théories organiques de la société que le fait de l'asservissement de l'homme à la société trouve son expression adéquate.

La conception organique de la société est plus large que celle qui voit dans la société un organisme au sens propre du mot. La conception organique peut être franchement naturaliste et hostile à la métaphysique, comme, par exemple, chez Spencer, chez Schaeffle et autres. En Russie, ces théories ont trouvé au XIX[e] siècle un adversaire en la personne de N. Mikhaïlovski qui voyait avec raison dans l'assimilation de la société à un organisme le plus grand danger pour l'individu. Mais la conception organique de la société peut aussi être spiritualiste et voir dans

la société et les collectivités sociales une incarnation de l'esprit. On trouve déjà dans le romantisme allemand le germe de cette manière de voir. La conception hégélienne de la société et du processus social peut également être qualifiée d'organique. De tous les sociologues, c'est Spann qui peut être considéré comme le principal représentant de l'universalisme. Quelque forme qu'elle revête, la conception organique de la société est toujours antipersonnaliste, puisqu'elle accorde nécessairement à la société le primat sur la personne et voit dans celle-ci un organe de l'organisme social. C'est là un universalisme résultant de [116] l'objectivation, de la projection au-dehors. L'universel est isolé de la personne et est placé au-dessus d'elle. La conception organique de la société est, en outre, toujours hiérarchique. Elle n'est en effet compatible qu'avec un personnalisme hiérarchique que je considère, pour ma part, comme faux. On se représente la société comme une personne occupant un degré hiérarchique plus élevé que la personne individuelle. Or, c'est cela qui fait de l'homme un esclave. La conception spiritualiste de l'organicité de la société idéalise les lois de la vie sociale dont elle fait la base spirituelle de la société, ce qui conférerait à celle-ci un caractère pour ainsi dire normal. L'idée du primat de la société sur l'individu et sur la personne appartient à J. de Maistre et à de Bonald, et est d'origine réactionnaire, contre-révolutionnaire. Elle a été reprise par Auguste Comte et a inspiré Ch. Maurras. Tous les sociologues qui admettent le primat de la société sur la personne et prétendent que c'est la société qui forme la personne sont, au fond, réactionnaires. Bien que Marx n'ait pas considéré la société comme un organisme, sa conception des rapports entre la société et la personne n'en apparaît pas moins comme réactionnaire. Tous les courants sociologiques, conservateurs et réactionnaires ont eu pour prémisse la conception organiciste des formations historiques du passé, et voyaient également un bien et une valeur spirituelle dans la nécessité résultant du caractère massif de l'histoire. Ce n'est pas la personne qui leur sert de critère de jugement et d'appréciation, mais l'organisme social, placé au-dessus de la personne. Le conservatisme part de ce point de vue que l'homme ne peut pas, pour discerner le bien, avoir d'autre critère que celui qui découle de l'expérience des générations passées et qui s'impose comme une tradition organique. Ce serait une erreur de croire que c'est l'individualisme qui s'oppose à cette manière de voir. C'est le personnalisme qui affirme que c'est dans la personne, dans les profondeurs de sa conscience que se trouve le critère de jugement, et que dans ces profondeurs la différence entre le bien et le mal se révèle d'une façon plus patente et plus certaine que dans la tradition collective, soi-disant organique. Mais la conscience qui distingue et juge, qui se révèle dans les profondeurs de la personne, [117] n'est pas celle d'une personne isolée et ramassée sur elle-même, mais celle d'une personne capable de s'élever jusqu'à l'universel et d'entrer en communion avec d'autres personnes, non seulement vivantes, mais aussi depuis longtemps disparues. La liberté est au-dessus de la tradition, ce qui ne l'empêche pas de se montrer capable de s'approprier libre-

ment ce qu'il y avait de vrai dans celle-ci. La vie sociale est faite d'une succession de générations reliées entre elles, d'une communion de vivants et de morts, mais ce lien qui rattache les générations les unes aux autres n'est pas un fait qui s'imposerait à la personne comme une contrainte, comme une nécessité pour ainsi dire hiérarchique, mais constitue une révélation de l'universalisme social à l'intérieur de la personne, fait partie de son expérience immanente élargie. À aucun moment, la personne ne peut devenir une partie d'un organisme quelconque, du Tout hiérarchique, quel qu'il soit. Aucune société n'est organique, totale ou totalitaire ; toute société est partielle, et prétendre que la formation sociale est une totalité organique, c'est pour ainsi dire sacraliser des choses purement relatives. C'est en vertu d'une illusion née de l'objectivation qu'on attribue à la société un caractère organique. Ce n'est pas seulement l'État totalitaire, mais c'est aussi la société totalitaire qui constitue un mensonge asservissant. La société est faite de parties, tout comme la nature. Ce n'est pas la société qui est un organisme, mais l'homme. On devrait mettre à la base de l'organisation sociale l'idée de l'homme total, et non celle de la société totale. La société comme un tout organique est un mensonge, fait pour transformer la personne en esclave. Nous nous trouvons là en présence de la séduction sociale, analogue à la séduction cosmique. La société n'est pas un organisme, mais une coopération. L'organicité de la société est une conception née d'une illusion asservissante, un produit né de l'extériorisation. Une société d'hommes libres, et non d'esclaves, doit être faite, non à l'image du cosmos, mais à l'image de l'esprit, c'est-à-dire qu'elle doit reposer non sur le principe hiérarchique, mais sur celui du personnalisme, non sur la base de la détermination, mais sur celle de la liberté ; elle doit être le règne, non des forts et de la force, mais de la solidarité [118] et de la charité. Seule une société pareille ne serait pas une société d'esclaves. Ce n'est pas la société qui est la source de la liberté humaine, mais l'esprit. Tout ce qui vient de la société est asservissant, tout ce qui vient de l'esprit est libérateur. La vraie hiérarchie est celle qui reconnaît le primat de la personne sur la société, de la société sur l'État. Ce qui implique le primat de l'esprit sur le monde. Or, la conception organique de la société postule le primat du cosmos sur l'esprit, elle naturalise pour ainsi dire l'esprit, consacre la nécessité et l'asservissement. La philosophie sociale est fondée sur le naturalisme et le cosmisme. Quant à la philosophie personnaliste, elle est une lutte contre l'idéalisation de l'organique.

2

On connaît la distinction établie par le sociologue allemand Tönnies entre « Gemeinschaft » (communauté) et « Gesellschaft » (société). La « Gemeinschaft » serait un ensemble réel et organique (famille, classe sociale, village, peuple, communauté religieuse), la « Gesellschaft » un ensemble idéal et mécanique (l'État, par exemple). Dans la « Gemeinschaft », il y a rapprochement, dans la « Gesellschaft » les parties constitutives sont séparées les unes des autres. D'après Tönnies, la « Gemeinschaft » serait à base d'affinité de sang et matérielle. C'est une théorie naturaliste, et la « Gemeinschaft » aurait ainsi un caractère nettement naturaliste. Mais la distinction établie par Tönnies est très intéressante, si on l'applique à la théorie organique de la société. D'après lui, tout ce qui est organique fait partie de la « Gemeinschaft », ce qui fait ressortir le caractère naturaliste de l'organique. Telle serait la réalité primaire. Mais notre auteur refuse le caractère organique à la société (« Gesellschaft »), parce qu'elle serait une formation idéale, artificielle. La théorie de Tönnies est plus nuancée que les théories organiques courantes de la société, mais elle n'en repose pas moins sur une idéalisation de l'organique. La société comporte bien des formations organiques, mais n'est pas elle-même un organisme. Toutefois, il n'y a pas place, dans sa théorie, [119] à une société spirituelle, qui ne serait ni organique, ni mécanique. On devrait établir trois types de sociabilité humaine : communautés organiques, sociétés mécaniques et communautés fondées sur l'esprit. La liberté spirituelle, pour autant qu'elle s'oppose à la détermination, constitue la marque de la communauté spirituelle. Nous aurions donc la « Gemeinschaft », fondée sur les liens du sang et de la parenté ; la société atomistique et mécanique ; la communauté spirituelle et personnaliste. Les deux premiers types font partie du monde objectivé et sont soumis au déterminisme, bien que chacun d'une manière différente ; quant au troisième, il s'évade du règne de la détermination, pour s'introduire dans un ordre nouveau. C'est ainsi, par exemple, que l'Église est à la fois une communauté spirituelle et une « Gemeinschaft » organique, ainsi qu'une société mécaniquement organisée. C'est ce qui fait la complexité du problème de l'Église. Seule la communauté spirituelle est susceptible de libérer l'homme. Quant à la communauté organique, familiale, au sens large du mot, et à la société mécaniquement organisée, elles ne peuvent qu'asservir l'homme. La société est une organisation, et non pas un organisme ; mais elle peut, quand il le faut, se donner les apparences d'un organisme. C'est par ses actes émanant de sa conscience objectivante et hypostasiante, par ses sacralisations que l'homme lui-même crée son asservissement. L'« organique » asservit bien plus que le « mécanique », qui, lui du moins, ne prétend pas s'attribuer un caractère sacré. La société patriarcale, qui était la plus organique, avait de bons côtés, au point de

vue humain, meilleurs en tout cas que la société bourgeoise mécanique, mais dans cette société l'homme menait encore une vie à moitié végétale, plongée dans l'esclavage organique. Les romantiques allemands et les slavophiles russes ont beaucoup abusé de cette notion « organique » dont ils se sont servis pour désigner tout ce qu'ils approuvaient, tout ce qui leur convenait. Etait conçu comme « organique » et qualifié comme tel tout ce qui avait derrière soi plusieurs siècles de consécration et de tradition. Mais on oubliait que cet « organique » était né, lui aussi, comme tout ce qui naît sous nos yeux et que, pour cette raison, on qualifie d'inorganique, comme résultat de luttes livrées [120] par l'homme et par l'organisation humaine, de sorte qu'on pourrait dire que tout ce qui est organique a des origines non organiques. Tout ce qui apparaît aujourd'hui comme organique l'est devenu à la suite de plusieurs siècles de violences sanglantes, est né de la négation de l' « organique » du passé, est le produit d'organisations mécaniques. Il faut renoncer une fois pour toutes à l'illusion romantique de l'« organique ». Les révolutions détruisent la continuité du processus organique, mais elles créent de nouveaux états organiques qui s'opposeront à de nouvelles révolutions. Les sociétés humaines n'ont pas des origines idylliques, elles sont le produit de luttes passionnées, sanglantes que se livrent des forces polarisées. Il y a eu la lutte du matriarcat et du patriarcat, sur laquelle on trouve chez Bachofen des idées profondes. Il n'y a rien de sacré à l'origine des sociétés humaines, et tout ce qui, dans leur histoire, est donné comme sacré n'est que du symbolisme conventionnel. La société est le règne de l'objectivation, de l'aliénation de l'esprit, de la soumission au déterminisme. Il n'y a du sacré que dans l'esprit, dans le règne de la subjectivité, de la liberté.

Comme le dit avec raison S. Frank, le phénomène social échappe à la perception sensible, il est transpsychique, et sa durée n'est pas la même que celle des humains. Les hommes meurent, tous les hommes faisant partie d'une société finissent par mourir, mais la société demeure. Pour Frank, qui est platonicien, le phénomène social est une idée. Il faut reconnaître que la philosophie sociale matérialiste est une absurdité et n'a jamais été envisagée avec toutes ses conséquences. Le phénomène social ne présente aucun signe de matérialité. Je dirais cependant, à la différence de Frank, que le phénomène social n'est ni idée ni esprit, mais objectivation de l'une et de l'autre. L'objectivité des phénomènes sociaux, qui dépasse l'existence humaine, résulte de l'objectivation, de l'extériorisation de la nature humaine, et c'est à cause de cette objectivation et de cette extériorisation que les rapports sociaux inter-humains apparaissent comme extérieurs aux hommes, comme les dominant. C'est ce que Marx a fait ressortir d'une façon remarquable dans sa théorie sur le fétichisme des marchandises. Dans la société l'homme se comporte [121] comme un être social, c'est-à-dire comme un être réuni à d'autres êtres. Mais la société, en tant que réalité organique dominant les hommes, n'existe pas. L'existence d'une société ne dépend pas de celle des êtres qui la composent :

elle subsiste, après que tels ou tels êtres dont elle se compose à un moment donné ont disparu, mais elle subsiste dans le souvenir de ceux qui ont succédé aux disparus, et non en dehors des hommes. Cependant une société ne se maintient pas seulement grâce aux souvenirs des hommes, mais aussi grâce à l'imitation. Il existe un élément commun à tous les hommes et qui les rattache les uns aux autres, mais cet élément est immanent aux hommes, et non extérieur ou supérieur aux hommes. Et les générations séparées dans le temps sont rattachées les unes aux autres par un élément commun qui n'est pas constitué par le fait de leur soi-disant appartenance à l'organisme social, dont elles ne seraient que des parties ; le lien qui les rattache les unes aux autres est un lien existentiel, et la communauté que crée ce lien défie le temps, mais ne se présente dans la société qu'à l'état d'objectivation. Ce qui est réel, ce n'est pas la communauté en tant que phénomène social, mais la communauté de l'existence humaine. Le passé subsiste toujours et continue d'agir, et cela a une double signification : positive et négative. Le moyen âge voyait dans l'humanité un corps mystique, et cela par analogie avec la conception d'après laquelle l'Église était le Corps mystique du Christ. Mais l'humanité n'est pas plus un corps mystique que la société n'est un organisme. C'est l'homme qui est un organisme, dont la société est un organe, et non inversement. Si l'on s'imagine le contraire, c'est parce que l'homme extériorise sa nature et cède à l'illusion de l'objectivation. C'est une erreur de croire que la société n'existe qu'en tant qu' « objectivité » : elle existe aussi en tant que « subjectivité ». La vraie communauté, la vraie communion des hommes ne se réalise que dans la subjectivité. Mais ce serait encore une erreur de confondre, comme on le fait généralement, la subjectivité avec l'individualisme. C'est dans l'existence personnelle que la réalité de la société se révèle comme une valeur, mais cette existence personnelle peut s'élargir, jusqu'à atteindre l'universel. C'est la structure hiérarchique [122] de la société qui lui confère l'apparence d'un organisme. Cette structure hiérarchique existe dans toutes les sociétés, aussi bien dans les sociétés primitives que dans la société communiste. Mais il n'y a pas de rapport direct entre le hiérarchisme social et le hiérarchisme spirituel, et très souvent même, il y a conflit entre ces deux hiérarchies. On a toujours attribué un caractère sacré à la hiérarchie sociale sous ses formes variées, mais en réalité, elle n'a rien de sacré, et elle est toujours née de la lutte entre des intérêts qui, eux aussi, n'étaient rien moins que sacrés. Si l'on se représente le hiérarchisme social comme un organisme, c'est uniquement par un jeu d'analogie, mais en réalité, il présente la même organisation que la société considérée comme une formation mécanique. Les partisans de la théorie organique de la société se livrent à un jeu qui consiste à utiliser des analogies biologiques ; tandis que le jeu des partisans de l'application de lois scientifiques à la vie sociale consiste à utiliser des analogies empruntées à la mécanique. On a essayé de spiritualiser la nécessité et les lois, et de justifier ainsi les maux et les injustices sociaux. Mais cette justification et cette spiritualisation ne correspondent pas à la réalité et expriment seule-

ment l'esclavage de l'homme. La nécessité et la conformité aux lois constituent l'automatisme qui joue un si grand rôle dans la vie sociale.

3

L'idée qu'il existe, dans la vie, des principes éternels a un double sens : un sens positif, lorsque ces principes éternels sont reconnus comme étant ceux de liberté, de justice, de fraternité, comme étant le principe de la personne considérée comme représentant une valeur supérieure à toute autre et qui ne peut, par conséquent, pas être transformée en moyen ; une valeur négative, lorsqu'on considère que ces principes sont représentés par des formes politiques, historiques et sociales qui n'ont qu'une valeur relative et qu'on érige cependant en formes absolues, et lorsqu'on sanctionne comme ayant un caractère sacré des corps historiques, tels que la monarchie, par exemple, ou certaines [123] formes de propriété, qu'on veut perpétuer sous le prétexte qu'elles sont « organiques ». On peut encore exprimer la même idée en disant que ce sont les valeurs réalisées dans l'esprit subjectif, et non les corps réalisés dans l'histoire objectivée, qui constituent ces principes éternels de la vie sociale. Le conservatisme de la théorie organique, qui défend le caractère sacré des corps historiques, ne peut être approuvé par le christianisme, et cela non seulement parce qu'il est en contradiction avec le personnalisme chrétien, mais aussi parce qu'il est contraire à l'eschatologisme chrétien. Le monde historique objectivé ne renferme rien de sacré, rien qui mérite une vie éternelle, rien qui soit digne de cette vie, ce monde étant condamné à avoir une fin et à être jugé par un tribunal suprême. Les théories organiques de la société sont anti-eschatologiques, elles s'inspirent d'un faux optimisme, d'un optimisme réactionnaire. Le souvenir du passé est un souvenir spirituel, il vainc le temps historique, mais c'est un souvenir qui, au lieu d'exercer une fonction conservatrice, est un souvenir possédant une force créatrice, une force de transfiguration, un souvenir qui veut faire entrer dans la vie éternelle ce qu'il y avait dans le passé de vivant, et non de mort ; la dynamique du passé, et non sa statique. Cette mémoire spirituelle rappelle à l'homme absorbé par le temps historique toutes les grandes manifestations créatrices de l'esprit dans le passé qui, pour cette raison, doivent hériter de l'éternité ; et elle lui rappelle également qu'il y a eu dans le passé des êtres concrets, des personnes vivantes auxquelles nous rattache, dans le temps existentiel, un lien aussi solide que celui qui nous rattache aux vivants. La société est toujours non seulement celle des vivants, mais aussi celle des morts. Et ce souvenir des morts, dont la théorie du progrès en vigueur ne tient pas compte, n'est pas un souvenir chargé d'assurer une conservation statique, mais un souvenir générateur de création dynamique. Le dernier mot appartient, non à la mort, mais à la résurrection. Or, la résurrection signifie, non le rétablissement du passé avec son mal et ses injustices, mais sa transfigu-

ration. Nous sommes tributaires du passé, pour autant qu'il a subi une transfiguration créatrice. Comme tel, il ne peut pas peser sur nous comme un déterminisme asservissant. [124] Nous voulons former avec le passé et les hommes du passé un ordre transfiguré, un ordre existentiel. Il y a une vérité éternelle dans les critiques que des hommes comme Tolstoï, Ibsen, ont formulées contre la société historique. Le docteur Stockman (un des héros d'Ibsen) a raison de se dresser contre la société, contre la tyrannie de l'opinion publique, contre le mensonge, l'imitation, l'esclavage qui forment les assises de la société. Dans cette révolte, on croit entendre une voix venant d'un autre monde. L'autonomie de la personne par rapport au monde ambiant et à la société pervertie par le mensonge n'est pas un état de fait, mais l'état le plus élevé auquel l'homme doive aspirer. Des esclaves peuvent bien être affranchis par un acte social, tout en restant esclaves intérieurement, car la victoire sur l'esclavage est un acte spirituel. L'affranchissement social doit marcher de pair avec l'affranchissement spirituel. Le génie n'est jamais enfermé dans le cadre de la vie sociale, il dépasse la société, et ses actes créateurs viennent d'un autre ordre. Dans toute société, il y a quelque chose d'asservissant et qui doit être surmonté. Ce n'est pas seulement le génie qui est supérieur à la société, à l'État, mais tout homme, et l'intérêt purement humain est supérieur à celui de la société ou de l'État. L'ordre du Tout est nécessaire, non dans l'intérêt du Tout, non parce que le Tout représente une valeur suprême, mais il est nécessaire dans l'intérêt de la personne. C'est cette transmutation des valeurs qui constitue la révolution libératrice qui s'accomplit dans le monde. Telle est la révélation de la vérité chrétienne sur la société. Une société se maintient par les croyances, et non par la force. Lorsqu'il arrive un moment où elle ne peut plus se maintenir que par la force, elle est près de sa fin, elle est vouée à la mort. Cependant une société repose souvent sur des croyances qui ne sont pas vraies, qui sont fausses. Sur des croyances qui, comme celle du primat de la société et de l'État sur l'homme et la personne, sont considérées comme sacrées. La crise de ces croyances est en même temps une crise, souvent même une catastrophe dans l'existence de la société. A la base des sociétés, il y a toujours des mythes et des symboles, sans lesquels les peuples ne peuvent exister. Lorsque les mythes et les symboles, qui sont des facteurs [125] de conservation, commencent à perdre leur force et à disparaître, la société commence, elle aussi, à perdre sa force et est près de disparaître. On assiste alors à des révolutions qui mettent en avant de nouveaux symboles et de nouveaux mythes, comme le mythe de la souveraineté du peuple, dont la volonté serait infaillible (Rousseau), le mythe du prolétariat, comme classe messianique, appelée à délivrer l'humanité (Marx), le mythe de l'État, le mythe de la race, etc. Les mythes et les symboles s'adaptent au niveau intellectuel de l'homme moyen. Etant donnée leur faiblesse intellectuelle, les idées des guides des sociétés ne sont faites que pour l'homme moyen. La vraie libération est celle qui délivre l'homme de tous les

mythes et symboles asservissants, en lui conférant une réalité authentiquement humaine. Mais qu'est-ce qu'un homme concret, un homme réel ?

J. de Maistre dit qu'il ne connaît pas l'homme en général, qu'il ne connaît que le Français, l'Anglais, le Russe, l'Allemand. Il voulait dire par là que l'homme concret contient des traits nationaux, particuliers, dont il est impossible de faire abstraction, lorsqu'on parle de l'homme. D'après Marx, l'homme en général n'existe pas, mais ce qui existe, c'est le noble, le bourgeois, le paysan, l'ouvrier, autrement dit il est impossible, en parlant de l'homme, de faire abstraction des traits par lesquels il se rattache à sa classe sociale. On pourrait encore ajouter qu'il n'y a pas d'homme en général, mais qu'il y a l'ingénieur, le médecin, l'avocat, le fonctionnaire, le professeur, l'écrivain, etc., autrement dit que des signes professionnels entrent dans la composition de l'homme concret. On peut aller encore plus loin et dire que l'homme concret est tel ou tel homme, ayant un nom propre, et présentant le nombre maximum de traits nationaux, sociaux, professionnels et autres. Telle est la voie qui conduit au concret réunissant le plus grand nombre possible de qualités singulières. Mais on peut encore y arriver par une autre voie, en considérant notamment comme concret l'homme ayant surmonté au plus haut degré le particularisme et s'étant approché le plus de l'universalité. L'universel, en effet, n'est pas l'abstrait, mais le concret. C'est l'universel, et non le partiel, qui est le plus concret. Des signes particuliers [126] en grand nombre peuvent être une preuve de pauvreté, plutôt que de richesse, car on peut alors se trouver en présence d'une simple abstraction. L'homme qui possède uniquement des traits indiquant qu'il est anglais, allemand, français ou russe, noble, bourgeois, fonctionnaire ou professeur, n'est ni un homme riche, ni un homme concret par excellence. Le concret est une totalité et ne se définit pas par la quantité de signes ou traits particuliers. L'homme le plus concret est un homme universel, surmontant l'exclusivité, l'isolement, la prédominance des signes nationaux ou sociaux, ou professionnels. Mais l'universalisme de l'homme concret comprend également tous les signes particuliers, mais dépouillés de leur importance exclusive. Il est bon d'être russe ou philosophe, mais se confiner exclusivement dans la connaissance philosophique est une très mauvaise chose, car on cesse d'être un homme concret, un homme total. L'universalité est la plénitude : qui possède l'une a atteint l'autre. L'homme concret est un homme social et l'on ne peut l'abstraire de la sociabilité ; mais l'homme qui n'a pour lui que son caractère social est un être abstrait, de même d'ailleurs que lorsqu'on le considère en faisant abstraction de son caractère social. C'est considérer l'homme comme un esclave que de ne voir en lui qu'un être social. En objectivant la nature humaine, on fait de l'homme un être se composant de propriétés particulières : nationales, sociales, professionnelles, etc., dont chacune prétend représenter sa totalité. Mais un homme pareil n'est rien moins qu'un homme concret, car le concret est justement l'actualisation de l'universel. L'homme concret, loin d'être l'homme le plus déterminé, est l'homme le plus libre. L'homme a tendance à

s'élever en s'appuyant sur son groupe social, sur son parti, sur sa profession, mais l'élévation qu'il réalise ainsi est une élévation qui n'a absolument rien de personnel.

4

L'homme se trouve, par rapport à la société, dans une mauvaise dépendance d'esclave, et il crée lui-même cette dépendance, en hypostasiant la société, à l'aide de toutes sortes de mythes. Les influences et suggestions sociales [127] déforment les croyances religieuses de l'homme, ses jugements moraux et jusqu'à ses connaissances. Mais il est une réalité plus profonde que celle qu'on appelle société : c'est la réalité des rapports sociaux des hommes, celle des degrés de communauté entre les hommes. La connaissance dépend étroitement du degré de communauté qui existe entre les hommes, et c'est ce qui rend nécessaire une sociologie de la connaissance. J'ai déjà discuté cette question dans d'autres de mes ouvrages. Je n'en dirai donc ici que ce qui me paraît nécessaire pour le développement des thèses que je défends. L'homme acquiert et possède des connaissances, non comme un être isolé, mais comme un être social. Toute connaissance a un caractère social et dépend, pour cette raison, des formes de communion, des degrés de communauté qui existent entre les hommes. De ce fait, la connaissance possède au point de vue logique un caractère universellement valable. C'est le problème de la communicabilité. Mais si la connaissance dépend des rapports sociaux existant entre les hommes, cette dépendance reçoit un sens plus profond, si on la prend pour ce qu'elle est, à savoir en faisant dépendre la connaissance de l'état spirituel des hommes. Les rapports sociaux des hommes qui agissent sur la connaissance sont ceux de leurs affinités ou de leurs divergences spirituelles. Le déterminisme de la connaissance, surtout de la connaissance scientifique, qui introduit l'homme dans le royaume de la nécessité et des lois, correspond au degré le plus bas de la communauté des hommes, on peut même dire qu'il tend à dissocier ceux-ci. La connaissance qui s'impose obligatoirement constitue un trait d'union entre des hommes par ailleurs séparés les uns des autres, et correspond par conséquent à un monde où règne la discorde. La faute n'en est pas à la connaissance, qui est une valeur positive, mais à l'état spirituel de l'homme et du monde, au désaccord inhérent à l'être même. Dans la connaissance se manifeste le *logos* qui unit, mais il ne se révèle que progressivement, en correspondance avec l'état spirituel et le degré de communauté spirituelle. Le *logos* objectivé est le *logos* social. Le paradoxe consiste en ce que ce sont les sciences mathématiques et physiques qui confèrent aux connaissances qu'elles dispensent le caractère le plus obligatoire. C'est [128] que ces connaissances dépendent moins de l'état spirituel et du degré de communion spirituelle entre les hommes ; elles ont les mêmes résultats pour tous les hommes,

quelles que soient leurs croyances religieuses, quelles que soient la nationalité ou la classe sociale dont ils font partie. Au contraire, les connaissances historiques et sociales, ainsi que les connaissances portant sur l'esprit et les valeurs spirituelles, autrement dit les connaissances philosophiques, ont un caractère moins obligatoire, et cela justement parce qu'elles supposent une communion plus étroite entre les hommes. Les moins obligatoires sont les vérités religieuses, parce qu'elles ne peuvent être acceptées que par des hommes unis par la plus étroite communion spirituelle. Ces vérités sont acceptées comme universellement obligatoires à l'intérieur d'une communauté religieuse, mais apparaissent à ceux qui ne font pas partie de cette communauté comme les moins « objectives » et les plus « subjectives ». Tout cela montre que l'autonomie de la sphère de la connaissance n'est que relative, que la connaissance ne peut être séparée de la totalité de l'homme, de sa vie spirituelle, bref de l'homme intégral. La connaissance dépend de ce que l'homme est, des rapports qui existent entre les hommes. Et cette dépendance est d'autant plus grande, lorsqu'il s'agit de la connaissance profonde de l'esprit, du sens et de la valeur de la personne humaine. Tout dépend des degrés d'objectivation. Les connaissances mathématiques sont les plus objectivées et, pour cette raison, les plus obligatoires, acceptées par toute l'humanité civilisée, mais aussi sont-elles les plus éloignées de l'existence humaine, ne touchent en rien les questions en rapport avec le sens et la valeur de l'existence. Les connaissances les moins objectivées et les moins obligatoires sont celles qui touchent le plus près à l'existence humaine. Ce qui est le plus objectivé et le plus obligatoire apparaît comme le plus « objectif », c'est-à-dire comme le plus proche de la vérité. Le moins objectivé et le moins obligatoire est, au contraire, considéré comme faisant partie du « subjectif », c'est-à-dire comme le moins capable de résister à l'épreuve de la vérité. Cette manière de voir repose sur une fausse identification de l'objectif et du vrai. En réalité, c'est dans le sujet, et non dans l'objet, [129] que réside le critère de la vérité. L'objet est une création du sujet. La théorie idéaliste de la connaissance a souvent prétendu que l'objet existe pour le sujet. Mais ce n'est là qu'une illusion. L'objet résulte d'une objectivation opérée par le sujet. Or, l'objet et l'objectivation, loin d'exister pour le sujet, font de lui un esclave. Par l'objectivation, le sujet fait de lui-même un esclave, crée le règne du déterminisme. Le sujet tombe sous l'empire de l'extériorisation qui est son œuvre. C'est ce qui fait de l'homme un esclave de la société, et c'est cet esclavage qui apparaît comme un fait objectif. Si c'est une fausse identification que celle de l'objectivité et de la vérité, celle de l'objectivité et de la réalité est une identification non moins fausse. La réalité primaire est celle qui réside dans la subjectivité, et non dans l'objectivité. Celle-ci ne possède qu'une réalité réfléchie, secondaire, symbolisée. Or, l'homme évolue justement au milieu de réalités symbolisées, et ce sont des symboles et non des réalités qui asservissent l'homme. Si l'homme est esclave de la société, c'est parce qu'il est esclave de symboles sociaux. La société elle-même est un symbole, et non une réalité primaire. Le déter-

minisme de la connaissance objectivée porte, lui aussi, un caractère symbolique. L'homme est incapable de détruire le monde de l'objectivation par un acte individuel ; il peut seulement s'affranchir de ce monde, se rendre intérieurement libre par rapport à lui. La destruction du monde de l'objectivation est un acte social et historique. Cela veut dire que lorsque les hommes auront réalisé la plus haute et la plus étroite communauté, le monde se présentera à eux sous un tout autre aspect, et la connaissance sera tout à fait différente de ce qu'elle était jusqu'alors. La vérité totale ne peut être connue que par l'esprit total. Et cette vérité n'est pas faite pour servir à l'organisation du monde objectif. On pourrait dire que la perspective eschatologique comporte une interprétation gnoséologique et sociologique. La fin de ce monde ne peut signifier que la victoire sur l'objectivation, l'affranchissement du pouvoir de l'objectivité et de la société, qui est une des formes de l'objectivité. Et l'on peut dire que cette fin est encore possible dans notre monde à nous, où existe la possibilité du mouvement vers la fin.

2.5. Civilisation et Liberté. L'homme esclave de la Civilisation. Séduction exercée par les valeurs culturelles

1

L'homme est esclave non seulement de la nature et de la société, mais aussi de la civilisation. J'emploie ici ce mot dans son sens courant, qui l'associe au processus de la socialisation de l'homme. Des valeurs culturelles il sera question plus loin. L'homme a créé la civilisation pour s'affranchir du pouvoir des forces élémentaires de la nature. Il a inventé des outils qu'il n'a cessé de perfectionner pour les interposer entre lui et la nature. C'est l'intellect qui a été l'arme la plus puissante de l'homme et qui a atteint chez lui le plus haut degré de perfection. Mais ceci a eu pour conséquence l'affaiblissement des instincts, l'organisme de l'homme a commencé à se dégrader, par suite de la substitution, dans la lutte contre la nature, d'armes techniques aux armes organiques. Tout en se civilisant, l'homme ne pouvait s'empêcher de se demander de temps à autre, si, en éloignant de la nature, il n'a pas perdu son intégrité et sa force primitives, s'il n'est pas devenu fragmentaire. Et il se posait en même temps la question du prix de la civilisation. L'homme s'unissait à l'homme pour disputer sa vie aux forces élémentaires de la nature et pour l'organisation d'une société civilisée. Mais l'homme n'a pas tardé à opprimer son prochain en vue même de ce but, créant ainsi des relations de maître à esclave. Robinson se mit à opprimer Vendredi. Le développement de la civilisation s'accompagnait de l'oppression et de l'exploitation d'énormes masses humaines, de peuples enchaînés au travail. Et l'on justifiait cette oppression en insistant sur les valeurs objectives de la civilisation. A en croire les champions de la civilisation à tout prix, celle-ci n'aurait pu naître et se développer sans l'oppression et l'inégalité les plus effrayantes, comme si elle avait été conçue dans le péché. C'est là une question des [131] plus élémentaires, et dont je ne m'occuperai pas pour l'instant. Contre la civilisation se sont élevés des hommes comme J.-J. Rousseau, Léon Tolstoï, et leur révolte pose déjà un problème plus profond. Le doute sur la légitimité de la civilisation est une des caractéristiques de la pensée russe, et cela non seulement à cause de ses rapports avec les inégalités sociales et l'exploitation de l'homme par l'homme. La civilisation crée une atmosphère empoisonnée, parce qu'elle repose sur le mensonge, transforme l'homme en esclave, l'empêche de réaliser l'intégrité de la personne et d'atteindre la plénitude de vie. La civilisation ne peut pas être le but suprême de l'existence humaine, sa fin dernière et sa valeur la plus haute. Elle promet la libération de l'homme et elle lui fournit effectivement

les armes devant servir à cette libération. Mais elle est en même temps une objectivation de l'existence humaine, et, de ce fait, une source d'esclavage pour l'homme. L'homme devient l'esclave de la civilisation. Fondée sur l'esclavage, la civilisation n'a fait que le consacrer et le perpétuer à son profit. Le problème qui se pose n'est pas du tout celui qui consisterait à opposer à la civilisation une sorte de barbarie saine et heureuse, et à l'homme civilisé un homme de la nature, un sauvage naturellement bon. Cette manière de poser le problème est tout à fait naturaliste et tellement périmée qu'il ne vaut guère la peine d'en parler. Ce n'est pas le bien et la liberté de la nature qu'on doit opposer au mal et à l'esclavage de la vie civilisée. Ce n'est pas la nature qu'on doit ériger en juge de la civilisation, mais l'esprit. A l'homme civilisé, avec tous ses vices, s'oppose, non l'homme de la nature, mais l'homme spirituel. La civilisation occupe une place intermédiaire entre le règne de la nature et celui de la liberté. Il s'agit, non d'aller de la civilisation vers la nature, mais de la civilisation vers la liberté. La nature vers laquelle voulaient revenir les romantiques, dans le retour à laquelle Rousseau et Tolstoï voyaient le seul moyen d'échapper aux mensonges de la civilisation, n'est pas la nature objectivée, règne du déterminisme et des lois, mais une nature transfigurée, très proche du règne de la liberté, une nature « subjective », et non « objective ». Il est tout à fait évident que la « nature », telle que l'entend Tolstoï, la nature divine, n'est [132] pas du tout celle de l'impitoyable lutte pour l'existence et de la destruction réciproque, de la domination du fort sur le faible, de la nécessité mécanique, etc., mais la nature transfigurée, la Divinité même. Mais Léon Tolstoï associait à cette nature la terre et ceux qui la travaillent, le travail physique se servant des outils les plus rudimentaires ; autrement dit ce qu'il prêchait, c'était la simplification de la vie, le retour à l'état primitif. Ce qu'il voulait en réalité, c'était, pour ainsi dire, une « élémentarisation » de la vie matérielle, dans laquelle il voyait la condition du retour à la vie spirituelle, impossible dans la vie civilisée. La négation de la civilisation et de la technique ne peut jamais être poussée jusqu'au bout, il reste toujours quelque chose de l'une et de l'autre, mais sous des formes simplifiées, plus rudimentaires. Il s'agit au fond d'une aspiration de la volonté à l'affranchissement du pouvoir d'un monde où règne le multiple, du passage à la totalité et à l'unité de la vie divine, de l'union avec l'Un, de l'affranchissement dans l'Un. Il s'agit du désir de passer de l'état de dispersion à celui de totalité. Derrière cette aspiration au « naturel », à l'« organique » se cache le besoin de s'affranchir de la multiplicité et de la dispersion du monde civilisé, pour retrouver la totalité et l'unité de la vie divine. L'homme se sent écrasé par cette intolérable multiplicité, par ce fractionnement de la vie civilisée, par les conventions sur lesquelles elle repose. Il est au pouvoir de ses propres outils. Chacun sait à quel point la multiplication des objets dans la vie quotidienne embarrasse et asservit l'homme, et à quel point il lui est difficile de s'affranchir du pouvoir des choses. Cette multiplication des objets et le pouvoir qu'ils exercent vont de pair avec la complication de la civilisation. L'homme se

trouve enchaîné par les normes et les conventions de la vie civilisée. Toute son existence est objectivée dans la civilisation, c'est-à-dire projetée au dehors, extériorisée. L'homme est écrasé et asservi non seulement par le monde de la nature, mais aussi par celui de la civilisation. L'asservissement à la civilisation n'est qu'un autre aspect de l'asservissement à la société.

Rien de plus banal et de plus plat que les éloges que les idéologues des classes bourgeoises prodiguent à la civilisation. [133] Les représentants de ces classes se considèrent volontiers comme des porteurs de la civilisation et s'opposent aux barbares, en désignant par ce mot les classes travailleuses. On craint le prolétaire, parce que le prolétaire est un être privé de tous les biens de la civilisation et de toutes les valeurs de la culture, privé même, selon l'idée de Marx, de la nature humaine. Mais à qui incombe la faute de la formation d'êtres aussi malheureux et de l'augmentation incessante de leur nombre ? Elle incombe justement à ces classes dirigeantes qui croient leurs intérêts menacés par les barbares de l'intérieur et, confondant leurs intérêts avec ceux de la civilisation, voient dans ces « barbares » un péril pour la civilisation elle-même. Rien de plus odieux que la défense de la civilisation par la bourgeoisie. Le problème est beaucoup plus compliqué. Il y a une barbarie civilisée, création non de la « nature », mais de la machine, du mécanisme. A mesure que la technique industrielle se développe et se perfectionne, la barbarie civilisée s'aggrave, cette aggravation consistant dans la baisse de plus en plus grande de la qualité. Mais dans cette barbarie civilisée il n'y a rien qui fasse penser à un retour à la nature. Dans l'homme civilisé se réveillent périodiquement la bête et le sauvage, mais sous une forme modifiée par la civilisation, c'est-à-dire aggravée. La civilisation n'atteint que la couche superficielle de l'homme et le recouvre d'une mince enveloppe, facile à détacher, ce qui n'empêche pas l'homme de se servir de toutes les armes que la civilisation met à sa disposition. On trouve dans le *Sartor Resartus*, de Carlyle, des pensées assez profondes sur le vêtement. Il s'agit du problème des rapports entre l'apparent et le réel. Les rapports entre le primitivisme et la civilisation sont plus compliqués qu'on ne croit. Le primitivisme continue à se maintenir au sein de la civilisation, mais armé par elle ; il a perdu sa naïveté et sa fraîcheur primitives. La civilisation technique présente justement cet avantage qu'elle est à la portée du barbare aussi bien que d'un homme de haute culture. C'est à ce fait que se rattache le problème que soulève l'irruption de grandes masses humaines dans l'histoire et la culture, fondées sur le principe de l'aristocratisme. Ortega parle de la « révolte des masses ». L'augmentation quantitative et [134] la domination du plus grand nombre changent le caractère de la culture, transformant la vie spirituelle elle-même. C'est un très grand préjugé que celui d'après lequel l'accroissement de la population serait le plus grand bien. Il est possible que ce soit le contraire qui soit vrai. Il faut également dissiper le malentendu qui consiste à confondre la « masse » avec la classe ouvrière ou avec le « peuple ». La masse est une catégorie quantitative, à propos de laquelle il ne peut

être question de qualités et de valeurs supérieures. La masse peut se composer d'individus appartenant aux classes les plus diverses. Il y a une masse bourgeoise, et c'est la plus désagréable. La petite bourgeoisie et les petits fonctionnaires, les éléments prolétarisés de toutes les classes forment de grandes masses dans lesquelles se recrutent les bandes fascistes. Une masse se définit moins par ses caractères sociaux que par ses caractères psychologiques. Ce qui s'oppose à la masse, ce n'est pas telle ou telle classe, mais la personne. Ce qui caractérise en effet avant tout l'homme de la masse, c'est l'effacement de sa personne, l'absence d'originalité personnelle, le penchant à adhérer à la force qui, à tel ou tel moment, l'emporte au point de vue quantitatif, la facilité extraordinaire avec laquelle on subit la contagion, en se mettant, par l'imitation, à l'unisson des autres. L'homme qui possède ces caractères est un homme de la masse, à quelque classe qu'il appartienne. Le Bon dit avec raison que la masse peut être plus généreuse et plus capable de sacrifice que l'individu, comme elle peut aussi être plus cruelle et plus impitoyable. C'est ce qui s'observe dans les insurrections et les démonstrations, dans les révolutions et les contre-révolutions, dans les mouvements religieux. Les masses sont facilement excitables, mais elles sont plutôt conservatrices que révolutionnaires. Le « peuple » n'est pas une « masse » : il ressortit à une définition qualitative, tenant compte de son travail, de ses croyances religieuses, des formes plastiques de son existence. L'irruption de masses est celle d'un très grand nombre d'hommes dépourvus de personnalité, ne se prêtant pas à une caractérisation qualitative, facilement suggestionnables, prêts à accepter l'esclavage. Cette irruption marque une crise de la civilisation. La masse s'approprie la civilisation technique et en [135] fait son arme, mais elle s'assimile beaucoup plus difficilement la culture spirituelle. Jadis, dans le passé, la masse avait sa propre culture spirituelle, fondée sur la foi religieuse, mais, dans cette période transitoire, les masses sont privées de toute culture spirituelle, elles ne vivent que de mythes et de symboles que leur inculquent des démagogues, de mythes et de symboles nationaux et sociaux, mythes de race, de nation, de prolétariat, mythes créés autour ou à propos de tel ou tel régime social, etc. La création de ces mythes et symboles s'accompagne de celle d'idoles. Les valeurs sont transformées en idoles avec une facilité étonnante. C'est que la civilisation elle-même peut être transformée en idole, tout comme l'État, la race, la nation, le prolétariat, tel ou tel autre régime social. Essayons maintenant de répondre à cette question : entre la civilisation et la culture, n'existe-t-il qu'une différence d'ordre terminologique ?

2

La distinction entre civilisation et culture est devenue populaire depuis Spengler, mais ce n'est pas lui qui l'a découverte et formulée. Les Français, par exemple, préfèrent le mot civilisation par lequel ils désignent la culture, alors que les Allemands préfèrent le mot culture. Les Russes employaient jadis le mot « civilisation », mais, depuis le commencement du XXe siècle, leurs préférences vont au mot « culture ». Cependant, les slavophiles, K. Léontiev, Dostoïevski et autres voyaient déjà fort bien la différence entre la civilisation et la culture. L'erreur de Spengler avait consisté en ce qu'il voyait dans la civilisation et la culture une simple succession chronologique, chacune d'elles appartenant en propre à une époque définie. Or, la civilisation et la culture coexisteront toujours, bien que, dans un certain sens, la civilisation soit plus ancienne et plus primitive que la culture, qui ne serait née que plus tard. L'invention, par les hommes primitifs, d'outils techniques rudimentaires est un fait de civilisation, comme est un fait de civilisation tout processus de socialisation. Le mot *civilisation*, par ses origines latines (*civis*), fait déjà [136] ressortir le caractère social du processus désigné par ce mot. On doit désigner par civilisation le processus plutôt social et collectif, et par culture le processus plutôt individuel et s'étendant en profondeur. Nous disons, par exemple, que tel homme possède une haute culture, mais nous ne pouvons pas dire qu'il possède une haute civilisation. Nous parlons de culture spirituelle, et non de civilisation spirituelle. La civilisation correspond à un plus haut degré d'objectivation et de socialisation, la culture est associée à l'idée de personnalité et d'esprit. On désigne par culture l'élaboration de matériaux par un acte de l'esprit, une victoire de la forme sur la matière. Elle se rattache davantage à l'activité créatrice de l'homme. Il faut cependant reconnaître que, comme toutes les distinctions fondées sur une classification, celle entre civilisation et culture est tout à fait relative. On appelle époque de civilisation par excellence l'époque où la technique et les masses jouent un rôle prédominant. C'est ce qu'on dit généralement de notre époque à nous. Mais la culture existe même aux époques de civilisation, comme la civilisation existe même aux époques de culture. La technique, en s'étendant à la vie tout entière, exerce sur la culture une action destructrice, la dépersonnalise. Mais il se trouve toujours, à ces époques, des éléments pour protester contre la marche victorieuse de la civilisation technique. Tel fut le rôle des romantiques. La culture est souvent l'œuvre de créateurs de génie ; mais il existe un milieu culturel, une tradition culturelle, une atmosphère culturelle qui naissent, tout comme la civilisation, de la simple imitation. L'homme très cultivé d'un certain style exprime sur toutes choses des opinions moyennes, des opinions de groupe, des opinions qu'il a adoptées par imitation, bien que le milieu qu'il imite soit constitué par une

élite cultivée, par un groupe choisi. Le style est toujours à base d'imitation, de tradition ; il peut, par sa formation, être original au point de vue social, sans l'être au point de vue individuel. Le génie n'a jamais réussi à se maintenir dans le cadre de la culture, qui a, au contraire, toujours cherché à le transformer d'animal sauvage en animal domestique. Ce n'est pas seulement le barbare qui succombe à la socialisation, mais c'est aussi le génie. L'acte de création, qui est un acte indiscipliné et [137] barbare, s'objective et se transforme en culture. Celle-ci occupe une place intermédiaire entre la nature et la technique, et se trouve souvent étouffée entre ces deux forces. Mais dans le monde objectivé la totalité et l'harmonie n'existent jamais. Il y a plutôt un conflit éternel entre les valeurs de la culture et celles de la société et de l'État. À vrai dire, l'État et la société ont toujours manifesté une tendance au totalitarisme, ont toujours passé des commandes aux créateurs de la culture et ont toujours utilisé leurs services. Les créateurs de la culture ont toujours eu du mal à défendre leur liberté, mais ils pouvaient le faire plus facilement dans une société peu unifiée, peu différenciée. Les valeurs d'un ordre inférieur, comme l'État, ont toujours cherché à se subordonner les valeurs d'un ordre supérieur, celles, par exemple, que représentent la vie spirituelle, la connaissance, l'art. M. Scheler avait essayé d'établir une hiérarchie des valeurs, en mettant le noble au-dessus de l'agréable, les valeurs de l'esprit au-dessus des valeurs vitales, la sainteté au-dessus des valeurs spirituelles. Il est tout à fait certain que la sainteté et les valeurs spirituelles possèdent une force moindre que l'agréable et les valeurs vitales qui exercent une action très despotique. Telle est en effet la structure du monde objectivé. Il importe d'ailleurs beaucoup d'élucider les rapports entre le principe aristocratique et le principe démocratique dans le monde.

La culture repose sur le principe aristocratique, sur le principe de la sélection qualitative. La culture, dans toutes ses créations, cherche à réaliser la perfection, la qualité la plus haute. Cela est vrai aussi bien de la connaissance que de l'art, de la noblesse de l'âme et des sentiments humains. La vérité, la beauté, l'amour n'ont rien à voir avec la quantité : ce sont des qualités. Le principe aristocratique de la sélection se manifeste par la formation d'une élite culturelle, d'une aristocratie de l'esprit. Mais cette élite ne peut pas rester enfermée en elle-même, isolée, car, en le faisant, elle court le risque de s'éloigner des sources de la vie, de voir tarir les sources de son activité créatrice, ce qui aurait pour conséquence sa dégénérescence et son extinction. Tout aristocratisme de groupe est voué à la dégénérescence et à l'épuisement. La création de valeurs ne [138] pouvant pas devenir du jour au lendemain l'apanage de la masse humaine qui ne s'affirme que par sa quantité, une démocratisation de la culture est inévitable. La vérité est aristocratique, en ce sens qu'elle signifie que la qualité et la perfection ont été obtenues par la connaissance, indépendamment des opinions et des exigences des quantités humaines. Mais ce serait une erreur de croire que la vérité n'existe que pour une élite choisie, pour un groupe aristocratique : elle existe pour l'humanité entière, et tous les hommes sont

appelés à s'y initier. Rien de plus odieux que l'orgueil et l'attitude méprisante d'une élite fermée. Les grands génies n'avaient ni orgueil ni mépris pour les autres. On peut même dire que ceux qui ne pensent qu'à monopoliser pour eux les raffinements et les complexités de la culture, en poussant ces raffinements aussi loin que possible, jusqu'à perdre tout contact avec la profondeur et la largeur du processus vital, font fausse route et créent une formation qui ne correspond à rien de réel. La solitude d'une élite se prétendant la gardienne de la culture est une fausse solitude : c'est pour ainsi dire une solitude, malgré tout, grégaire, alors même qu'il ne s'agit que d'un petit groupe ; elle n'a rien de commun avec la solitude des prophètes et des génies. Le génie est en contact avec l'existence authentique, avec les sources de la réalité, alors que l'élite cultivée obéit aux lois de l'objectivation et de la socialisation. C'est dans son sein que se forme cette sorte de culte de la culture qui est une des formes de l'idolâtrie et de l'esclavage de l'homme. Le vrai aristocratisme spirituel est celui qui se considère comme étant appelé à servir, et non celui qui se considère comme un privilège et un monopole. Le vrai aristocratisme correspond à la réalisation de la liberté spirituelle, de l'indépendance par rapport au monde ambiant, à la quantité humaine, sous quelque forme qu'elle s'affirme ; le vrai aristocratisme est celui qui obéit à une voix intérieure, qui est celle de Dieu et de la conscience. L'aristocratisme est l'attribut de la personne qui se refuse aux compromis, au conformisme, à la soumission servile à un monde sans qualité. Mais ce n'est pas cet aristocratisme qu'on rencontre dans ce monde : c'est, au contraire, celui de l'isolement, un aristocratisme fermé, plein d'orgueil et de mépris pour [139] ceux qui sont au-dessous de lui, un aristocratisme de caste et, par conséquent, faux, engendré par le processus social. Une distinction qu'on peut faire est celle entre les valeurs aristocratiques et les valeurs démocratiques à l'intérieur, au sein même de la culture. C'est ainsi que les valeurs religieuses et les valeurs sociales seraient des valeurs démocratiques, tandis que les valeurs qui se rattachent à la philosophie, à l'art, à la mystique, à la culture des sentiments peuvent être considérées comme aristocratiques. On trouve chez Tarde des idées très intéressantes sur la conversation, comme moyen de communion. La conversation est le produit d'une haute culture. On peut distinguer la conversation rituelle, conventionnelle, utilitaire, et la conversation intellectuelle, inutile, sincère. C'est cette dernière qui constitue l'indice d'une haute culture. Mais la tragédie de la culture consiste en ce que, quelque élevée que soit sa qualité, elle n'a pas devant elle une perspective de développement infini. L'épanouissement d'une culture est suivi de sa décadence. La formation d'une tradition culturelle suppose une haute culture, non seulement chez ses créateurs, mais aussi dans le milieu où elle s'élabore. Mais, d'autre part, des traditions trop enracinées et trop stables annoncent un affaiblissement de l'élan créateur. La culture finit toujours par la décadence : c'est son sort. L'objectivation de l'activité créatrice est le signe d'un refroidissement de la flamme créatrice. L'égocentrisme et l'isolement de l'élite culturelle, qui d'élite de créateurs devient

une élite de bénéficiaires, ont pour effet la substitution de la littérature à la vie. Il se forme une atmosphère artificielle, saturée de littérature, où les gens mènent une existence spectrale. Des hommes cultivés deviennent les esclaves de la littérature, du dernier mot de l'art, et les jugements esthétiques perdent leur cachet personnel, chacun faisant siens les jugements qui ont cours dans le groupe ou l'élite dont il fait partie.

La culture et les valeurs culturelles sont des produits de l'activité créatrice de l'homme et une manifestation de sa nature géniale. L'homme, pour créer la culture, y a mis beaucoup de ses dons. Mais c'est ici justement que se manifeste ce qu'il y a de tragique dans les créations humaines. [140] Nous voulons parler du désaccord entre l'acte créateur, l'intention créatrice et le produit de la création. La création est une flamme vive, mais le produit en est déjà une flamme refroidie. L'acte créateur est un élan, une victoire sur la pesanteur du monde objectivé, sur le déterminisme, tandis que le produit de la création signifie un affaissement, une attraction en bas. L'acte créateur, la flamme créatrice font partie du domaine de la subjectivité, tandis que le produit de la création appartient déjà à celui de l'objectivité. On constate dans la culture la même aliénation, la même extériorisation de la vie humaine que celles que nous avons déjà tant de fois constatées précédemment. C'est la raison pour laquelle l'homme devient esclave des valeurs et des produits d'ordre culturel. La culture comme telle n'est pas une transfiguration de la vie et un renouvellement de l'homme. Elle signifie la rétrogradation de l'activité créatrice vers ce monde objectivé auquel l'homme voulait se soustraire. Mais le monde objectivé ne s'en trouve pas moins enrichi. Il importe de dire cependant que l'activité des grands génies a toujours cherché à dépasser les limites du monde de l'objectivité et que les produits de leur activité s'en sont toujours ressentis. Tel est notamment le cas de la grande littérature russe du XIXe siècle qui n'a jamais consenti à rester enfermée dans les limites de la littérature et de l'art proprement dits. On peut en dire autant de tous les philosophes du type existentiel, à commencer par saint Augustin. Le classicisme n'est pas autre chose que l'affirmation de la possibilité d'atteindre à la perfection du produit de la création dans le monde objectivé lui-même, grâce à la parfaite extériorisation de ce produit par rapport au créateur. Le classicisme ne s'intéresse pas à l'existentialité du créateur et ne veut pas voir dans le produit une expression de cette existentialité. C'est pourquoi il exige que le produit ait des formes finies ; c'est en effet dans le fini de la forme qu'il voit un signe de perfection, et c'est pourquoi il redoute l'infini qui ne se révèle que dans la sphère existentielle et ne peut pas, pour cette raison, être exprimé objectivement, comme perfection de la forme. Le classicisme n'a jamais existé à l'état pur, et les plus grands créateurs n'ont jamais été des classiques purs. Peut-on dire que la [141] tragédie grecque, les dialogues de Platon, les créations de Dante, Cervantès, Shakespeare, Gœthe, Léon Tolstoï, Dostoïevski, Rembrandt, Beethoven appartiennent au type classique pur ? Assurément non. Le romantisme ne croit pas à la possibilité de réa-

liser la perfection du produit dans le monde objectivé ; aussi aspire-t-il à l'infini et cherche-t-il à l'exprimer ; plongé tout entier dans le monde de la subjectivité, il apprécie davantage l'élan créateur lui-même, l'inspiration créatrice que le produit de la création. Le romantisme pur n'a jamais existé non plus, mais l'esprit du romantisme est plus large que celui de l'école romantique proprement dite. Il y a dans le romantisme un côté mauvais et une certaine impuissance, mais ce qui le rend éternellement vrai, c'est le fait d'éprouver comme une blessure l'inauthenticité de l'objectivation, la conscience du fossé qui sépare l'inspiration créatrice du produit de la création. Il importe de se rendre mieux compte de ce que signifie l'objectivation de la création dans les valeurs culturelles et de ce que doit signifier l'opposition à cette objectivation. Sur ce point, un grave malentendu est possible. Créer, ce n'est pas seulement aspirer vers la hauteur, mais c'est aussi se diriger vers autre chose, vers le monde, vers les hommes. Le philosophe ne peut pas ne pas s'exprimer dans ses livres, le savant dans les publications relatives à ses recherches, le poète dans ses vers, le musicien dans ses symphonies, le peintre dans ses tableaux, le réformateur social dans ses réformes. L'acte créateur ne peut pas rester étouffé à l'intérieur du créateur, sans issue possible. Mais c'est commettre une erreur que d'identifier l'acte de la création avec l'objectivation. Le monde objectivé est seulement celui dans lequel le créateur est obligé de vivre. Et toute expression extérieure de l'acte créateur tombe aussitôt au pouvoir de ce monde. Il importe beaucoup de se rendre compte de la situation tragique du créateur et de la tragédie de la création dont il est à la fois l'auteur et la victime. La lutte contre l'asservissement au monde objectif, contre le refroidissement de la flamme créatrice ne comporte nullement, de la part du créateur, le renoncement à s'exprimer et à se réaliser dans ses créations : ce serait là une exigence absurde. Cette lutte consiste à déployer le maximum d'efforts pour rompre, [142] par l'acte de la création, le cercle fermé de l'objectivation, pour imprimer aux œuvres le maximum d'existentialité, pour faire pénétrer dans le monde de l'objectivité le maximum de subjectivité. La création doit tendre à transfigurer le monde, et non à l'affermir, à le stabiliser dans sa perfection objective. La création est une lutte contre l'objectivité du monde, contre la matière et la nécessité. Toutes les plus grandes manifestations de la culture portent le cachet de cette lutte. Mais la culture veut laisser l'homme dans ce monde-ci, elle l'attire par ses valeurs et par toutes les réalisations d'une perfection immanente. Alors la flamme créatrice qui s'est allumée derrière la façade de la culture se trouve arrêtée dans son mouvement de transcendance. Et tout le problème consiste à savoir comment il est possible de passer du chemin de l'objectivation à celui de la transcendance. La civilisation et la culture, qui sont des créations humaines, ne doivent pas asservir l'homme à ce qui est au-dessous de lui, mais doivent l'attirer à ce qui est au-dessus. Il serait absurde de nier la culture et de souhaiter le retour à l'état de pré-culture, comme il serait absurde de nier la société et l'histoire, mais il importe de bien se rendre compte des contra-

dictions de la culture et de reconnaître la nécessité d'un tribunal suprême pour la juger, ainsi que la société et l'histoire. Il s'agit là d'une attitude à l'égard de la culture qui n'a rien d'ascétique : c'est une attitude eschatologique, on peut même dire révolutionnairement eschatologique. Mais même à l'intérieur de la culture, des percées et des transfigurations créatrices sont possibles, comme on le voit par exemple dans la victoire de l'élément musical, le plus grand de tous les arts, le plus grand dans la pensée et dans la connaissance. De même, des élans vers la liberté et l'amour sont possibles au sein de la société même, comme sont possibles la transcendance dans le monde de l'objectivation, l'irruption de la méta-histoire dans l'histoire, d'instants d'éternité dans le temps. Mais les processus massifs de l'histoire, les traditions figées et cristallisées de la culture, les organisations stabilisées de la société signifient la victoire de l'objectivation : l'homme subit l'attrait de l'esclavage dont il ne se rend pas compte, et il jouit de ses douceurs. Il est esclave des sciences et [143] des arts, et c'est l'académisme qui a été l'agent de cet asservissement, l'académisme qui est un complot organisé en vue d'un étouffement systématique de la flamme créatrice, en vue de la soumission complète de la personnalité créatrice au groupe social. « Objectivité », loin d'être synonyme de « vérité », signifie socialisation, soumission à l'homme moyen, au quotidien. L'homme est esclave de la raison de la civilisation, mais cette raison n'est pas le *Logos* divin : c'est la raison de la conscience moyenne, normale, socialisée, de la conscience adaptée au niveau spirituel moyen et au plus bas degré de communauté spirituelle entre les hommes. C'est ainsi que se trouve étouffée la personnalité intégrale et qu'on empêche l'expansion de ses forces supra-rationnelles. L'homme est également esclave des biens que comporte la civilisation, ces biens se trouvant transformés en lois, socialisés et mis au service du quotidien social. L'homme devient esclave des valeurs idéales de la culture. Il transforme en idoles la science, les arts, tout ce qu'il y a de qualitatif dans la culture et se fait leur esclave. Le scientisme, l'esthétisme, le snobisme culturel sont autant de formes de l'esclavage humain. Ces valeurs idéales ont été proclamées jadis par des prophètes et des génies, animés d'une inspiration et d'une flamme créatrices. Mais à partir du jour où l'on dresse des monuments aux prophètes et aux génies et où l'on donne leurs noms à des rues, on voit se former une culture moyenne, refroidie, hostile à toute nouvelle manifestation prophétique, à tout nouveau génie. Le légalisme et le pharisianisme ne manquent pas d'envahir la culture, ce qui provoque inévitablement une révolte de l'esprit prophétique. La culture est un grand bien, elle est la voie de l'homme et l'on ne peut pas permettre aux barbares de la nier. Mais la culture doit être jugée devant un tribunal suprême, car il y a une apocalypse de la culture. La culture doit, comme toute la terre, être transfigurée et appelée à une nouvelle vie, elle ne peut pas et ne doit pas rester indéfiniment dans cet état de moyenne et froide médiocrité. Nous reviendrons sur ce point dans le dernier chapitre de ce livre. Il y a des mensonges qui sont inséparables de la culture et de la civilisation.

Paulhan dit avec raison que ce mensonge n'est pas autre chose qu'une discorde, [144] une dissonance systématisée et masquée. L'unité n'est que de surface. Or, au mensonge il faut opposer la vérité, même dangereuse et destructrice.

La vérité est d'ailleurs toujours dangereuse. Le mensonge résulte de la transformation des moyens en fins, et cela au point que les fins sont perdues de vue et deviennent inaccessibles. La civilisation était née pour servir de moyen, mais on en a fait une fin qui exerce sur l'homme un pouvoir despotique. La culture, avec toutes ses valeurs, est un moyen qui doit servir au développement de la vie spirituelle, mais on en a fait une fin en soi, qui étouffe la liberté créatrice. C'est là le résultat inévitable de l'objectivation qui crée un fossé entre les moyens et la fin. L'actualisme de la civilisation impose à l'homme une activité de plus en plus grande et n'aboutit ainsi qu'à l'asservir, à le transformer en un mécanisme. L'homme devient un moyen au service d'un processus actuel, technique et industriel, si bien que ce n'est pas l'actualisme qui existe pour l'homme, mais l'homme pour l'actualisme. La revendication du droit à la contemplation exprime la réaction spirituelle contre cet actualisme. La contemplation est un moment de libre respiration, la conquête de l'instant pendant lequel l'homme résiste au courant, au temps qui l'entraîne. La contemplation a joué un grand rôle dans les cultures de l'antiquité. Mais une culture purement contemplative peut aboutir à la passivité, à la négation du rôle actif que l'homme est appelé à jouer dans le monde. Aussi bien la contemplation ne doit-elle jamais être exclusive d'activité. Cependant ce qui importe surtout et avant tout, c'est que l'homme soit le maître de la culture et de la technique, et non leur esclave. Mais lorsqu'on exalte le principe de la force et qu'on met la force au-dessus de la vérité et de la valeur, on signe l'arrêt de mort de la civilisation, on annonce sa fin. Et il faut attendre que de nouvelles et puissantes croyances viennent s'emparer de l'homme et provoquent un nouveau sursaut pour vaincre la force brutale.

2.6. L'homme esclave de lui-même. La séduction de l'individualisme

1

La dernière vérité sur l'esclavage de l'homme est celle de son esclavage vis-à-vis de lui-même. Esclave du monde objectif, il n'est au fond que l'esclave de ses propres extériorisations. S'il est esclave de toutes sortes d'idoles, ce sont des idoles créées par lui-même. L'homme s'imagine toujours qu'il est esclave de ce qui est en dehors de lui, de ce qui lui est extérieur, mais la source de son esclavage est intérieure. La lutte entre la liberté et l'esclavage se déroule dans le monde extérieur, objectivé, extériorisé. Mais au point de vue existentiel, c'est une lutte intérieure, spirituelle. Ceci résulte déjà du fait que l'homme est un microcosme. C'est dans l'universel immanent à la personne que se déroule la lutte entre la liberté et l'esclavage, et c'est cette lutte qui est projetée dans le monde extérieur. L'esclavage de l'homme consiste non seulement dans le fait de son asservissement à une force extérieure, mais il a aussi une cause plus profonde, qui n'est autre que son consentement à l'esclavage, son consentement à accepter l'action de la force qui l'asservit. C'est par l'esclavage qu'on peut caractériser la situation sociale de l'homme dans le monde objectif. C'est ainsi que dans un État totalitaire tous les hommes sont des esclaves. Mais ce n'est pas là la dernière vérité concernant la phénoménologie de l'esclavage. Nous avons déjà dit que l'esclavage comporte une certaine structure de la conscience, et une structure jusqu'à un certain point objective. C'est la « conscience » qui détermine l'« être », et c'est seulement à la suite d'un processus secondaire que la conscience devient l'esclave de l'être. Une société d'esclaves a sa source dans un esclavage interne de l'homme. L'homme vit sous l'influence d'une illusion tellement forte qu'elle apparaît comme une conscience normale. Dans la conscience ordinaire, cette illusion fait naître la conviction qu'on est esclave d'une force extérieure, alors qu'en réalité [146] on est son propre esclave. Il s'agit là d'une illusion de la conscience qui diffère de celle qui a été mise en évidence par Marx et par Freud. L'homme se croit asservi au « non-moi », alors qu'en réalité, il est l'esclave de son propre « moi ». Mais c'est à tort qu'on partirait de ce fait pour le mettre à la base d'une philosophie sociale, d'après laquelle l'homme devrait se résigner à l'esclavage extérieur, l'accepter et ne chercher que sa libération intérieure. Une pareille philosophie témoigne d'une fausse compréhension des rapports entre l'« extérieur » et l'« intérieur ». La libération intérieure exige impérieusement, comme sa condition, la libération extérieure, la destruction de la tyrannie sociale asservissante. L'homme libre ne peut tolérer l'esclavage social, et il garde la liberté de son esprit, alors même qu'il est impuissant à vaincre

l’esclavage extérieur, social. Il s’agit là d’une lutte qui peut être pénible et longue, car la conquête de la liberté suppose une résistance à vaincre.

L’égocentrisme est le péché originel de l’homme, la violation des vrais rapports entre le « moi » et son « autre », c’est-à-dire Dieu, le monde et les hommes, entre la personne et l’univers. L’égocentrisme est un universalisme illusoire, déformé. Il engendre une fausse perspective du monde et de tout ce qui est réel dans le monde, il est incompatible avec la vraie perception des réalités. L’égocentrisme est au pouvoir de l’objectivation, dont il veut faire un moyen de sa propre affirmation, de l’affirmation de son moi, alors qu’il est l’être le plus dépendant, vivant dans un éternel esclavage. C’est cela qui constitue le plus grand mystère de l’existence humaine. L’homme est esclave du monde extérieur qui l’entoure, parce qu’il est son propre esclave, l’esclave de son égocentrisme. L’homme se soumet docilement à l’esclavage extérieur, par rapport aux objets, à cause justement de l’affirmation égocentrique de son propre moi. Les hommes égocentriques sont généralement des conformistes. Celui qui est son propre esclave se perd. À l’esclavage s’oppose la personne, mais l’égocentrisme est une désagrégation de la personne. L’homme égocentrique n’est pas seulement l’esclave de sa nature inférieure, animale : c’est là la forme la plus grossière de l’égocentrisme ; il peut aussi être esclave de sa nature supérieure, [147] ce qui est beaucoup plus important et troublant. L’homme est esclave de son moi raffiné, très éloigné de son moi animal, esclave de ses idées sublimes, de ses sentiments élevés, de ses talents. Il peut, sans s’en apercevoir, sans s’en rendre compte, transformer les valeurs les plus hautes en armes et s’en servir pour l’affirmation de son « moi ». Le fanatisme n’est pas autre chose que cette affirmation égocentrique du « moi ». On lit, dans les livres traitant de la vie spirituelle, que l’humilité est susceptible de se transformer en l’orgueil le plus présomptueux. Je ne connais rien de plus insupportable que l’orgueil des humbles. Le pharisien est celui chez lequel l’obéissance aux lois du bien et de la pureté s’est transformée en satisfaction de soi-même, en affirmation égocentrique de soi-même. La sainteté elle-même peut devenir une forme d’égocentrisme et d’affirmation de soi et cesser ainsi d’être une vraie sainteté. L’égocentrisme idéal, sublime, est toujours créateur de mythes et adopte une fausse attitude à l’égard des idées, ce qui le dispense d’adopter une vraie attitude à l’égard de Dieu. Toutes les formes d’égocentrisme, des plus basses aux plus élevées, découlent de l’esclavage de l’homme, esclavage par rapport à lui-même et à travers lui-même par rapport au monde extérieur environnant. L’égocentrique est un être asservi et asservissant. Il y a dans l’existence humaine une dialectique des idées asservissantes : c’est une dialectique existentielle, et non logique. Rien de plus terrible qu’un homme en proie à de fausses idées et se servant de ces idées pour s’affirmer : il est alors son propre tyran et celui des autres. Cette tyrannie peut devenir la base d’un régime politique et social. Toutes les idées, religieuses, nationales, sociales, les réactionnaires aussi bien que les révolutionnaires, sont susceptibles de créer cet asservissement. Il est

curieux de voir les idées se mettre au service des instincts égocentriques, et ceux-ci au service des idées qui asservissent et humilient l'homme. Et c'est toujours l'esclavage interne et extérieur qui triomphe. L'égocentrique tombe toujours au pouvoir de l'objectivation. Ne voyant dans le monde qu'un moyen, il se projette dans ce monde et s'en rend dépendant. Mais le plus souvent, l'esclavage de l'homme par rapport à lui-même revêt la forme de l'individualisme.

2

L'individualisme est un phénomène complexe qui ne se prête pas à une analyse sommaire. Il a une signification à la fois positive et négative. On confond souvent, à la faveur d'une terminologie incorrecte, individualisme et personnalisme. On dit d'un homme qu'il est individualiste, soit parce qu'il a un caractère indépendant, primesautier, qu'il est libre dans ses jugements, qu'au lieu de se confondre avec le milieu ambiant, il s'élève au-dessus de ce milieu ; soit parce qu'il vit isolé, ramassé sur lui-même, qu'il est insociable, méprise les hommes et est égocentrique. Mais au sens strict, le mot individualisme dérive de celui d'individu, et non de celui de personne. Ce n'est pas être individualiste que d'affirmer la valeur suprême de la personne, défendre sa liberté et son droit de réaliser ses possibilités vitales, aspirer à la plénitude de la vie. On a beaucoup écrit sur la différence entre l'individu et la personne. Dans *Peer Gynt*, Ibsen développe une géniale dialectique existentielle de l'individualisme. Ibsen pose la question : que signifie « être soi-même », « être fidèle à soi-même » ? C'est en voulant être lui-même un individu original que Peer Gynt s'est perdu et a détruit sa personnalité. Il était justement l'esclave de lui-même. L'individualisme esthétisant de l'élite cultivée dont il est tant question dans le roman contemporain n'est pas autre chose qu'une décomposition de la personne, la destruction de son intégrité, sa dissolution en éléments séparés et l'asservissement de l'homme à ces éléments issus de la rupture de son unité. La personne implique en effet l'intégrité et l'unité, la maîtrise de soi-même, la victoire sur l'esclavage. La décomposition de la personne équivaut à sa dissolution en éléments intellectuels, émotionnels, sensuels, dont chacun cherche à s'affirmer en ignorant les autres. C'est la décomposition du centre vital de l'homme. L'esprit seul maintient l'unité de la vie psychique et crée la personne. L'homme tombe dans l'esclavage sous ses formes les plus variées, lorsqu'il ne peut opposer à la force asservissante que des éléments isolés les uns des autres, [149] et non la personne totale. La cause interne, profonde de l'esclavage humain réside dans l'autonomie de ses éléments isolés, dans la perte du centre intérieur. L'homme ayant perdu son unité devient facilement la proie de la peur qui, plus que toute autre chose, contribue à le maintenir dans l'esclavage. La peur ne peut être vaincue que par la personne complète, centralisée, ayant un fort sentiment de sa dignité, et

non par les éléments intellectuels, émotionnels et sensuels de l'homme. La personne est une totalité, alors que le monde objectivé qui s'y oppose est fait de fragments. Seule la personne totale, image d'un être supérieur, est capable de se concevoir comme un tout et de s'opposer de toutes parts au monde extérieur. L'homme asservi à lui-même, l'homme esclave de lui-même est toujours un homme dont l'unité est détruite. Tout asservissement, que ce soit à une basse passion ou à une idée élevée, résulte toujours de la perte du centre spirituel. La vieille théorie atomistique qui voit dans l'unité de la vie psychique le produit d'une sorte de chimie psychique est fausse. L'unité de la vie psychique est relative et facilement réversible. C'est le principe spirituel actif qui opère la synthèse et réalise l'unité de cette vie. C'est en cela que consiste la formation de la personne. Le rôle principal revient, non à l'idée d'âme, mais à celle d'homme complet, composé d'un esprit, d'une âme et d'un corps. Le processus vital peut, en s'intensifiant outre mesure, avoir pour effet la destruction de la personne. La volonté de puissance est un danger non seulement pour ceux contre lesquels elle est dirigée, mais aussi pour le sujet même de cette volonté, parce qu'elle exerce une action destructrice et asservit l'homme qui a laissé cette volonté s'emparer de lui. D'après Nietzsche, la vérité serait un produit du processus vital, de la volonté de puissance. Mais c'est là un point de vue aussi antipersonnaliste que possible. La volonté ne permet pas de discerner la vérité, parce que la vérité n'est d'aucune utilité pour ceux qui recherchent la puissance, c'est-à-dire l'asservissement des autres. La volonté de puissance résulte de l'action de forces centrifuges, de l'impuissance de l'homme à se dominer et à se maîtriser, à résister au pouvoir du monde objectif. Être esclave de soi-même ou esclave du [150] monde objectif, c'est subir le même esclavage. La volonté de domination, de puissance, de succès, de gloire, la volonté de jouir des biens de la vie est une volonté asservie, une volonté d'esclave, celle d'un homme esclave de lui-même et du monde devenu objet de ses désirs et de ses convoitises. La convoitise du pouvoir est un instinct d'esclave.

C'est une des illusions humaines que celle qui consiste à concevoir l'individualisme sous l'aspect de la résistance de l'individu et de sa liberté au monde environnant et à ses violences. En réalité, l'individualisme est déjà lui-même une objectivation et résulte de l'extériorisation de l'existence humaine. C'est là un fait masqué et qui ne saute pas aux yeux. L'individu fait partie de la société, de l'espèce, du monde. Il représente une partie isolée du tout ou la révolte de la partie contre le tout. Mais faire partie d'un tout, et être même en révolte contre ce tout, c'est déjà être extériorisé. C'est seulement dans le monde de l'objectivation, c'est-à-dire de l'impersonnalisme et du déterminisme, qu'existe ce rapport entre la partie et le tout qui se manifeste dans l'individualisme. L'individu s'isole et s'affirme en face de l'univers qu'il perçoit uniquement comme une source de violences dirigées contre lui. À certains égards, l'individualisme constitue le corrélatif du collectivisme. L'individualisme raffiné de l'époque moderne, qui a cependant

déjà beaucoup vieilli, l'individualisme, qui remonte à Pétrarque et à la Renaissance, avait consisté à fuir le monde et la société, pour rentrer en soi, dans sa propre âme, s'isoler dans la musique, la poésie, se livrer à des effusions lyriques. Si la vie psychique de l'homme s'en est trouvée très enrichie, ce n'en fut pas moins un commencement de dissociation de la personne. Or, tout autre chose est le personnalisme vrai. La personne comprend et embrasse l'univers, non sur le plan de l'objectivité, mais sur celui de la subjectivité, de l'existentialité. La personne se considère comme ayant ses racines dans le règne de la liberté, c'est-à-dire de l'esprit, et c'est là qu'elle puise les forces dont elle a besoin pour ses luttes et son activité. C'est cela qui s'appelle être une personne, un homme libre. Quant à l'individualiste, c'est au fond dans l'objectivité qu'il a ses racines, dans le monde social [151] et dans celui de la nature, et c'est tout en étant attaché à ce monde par ses racines qu'il veut s'en isoler, en s'y opposant. L'individualiste est un homme socialisé, mais qui ressent sa socialisation comme une violence, qui en souffre, qui cherche à s'isoler et est accablé du sentiment de son impuissance dans la révolte. C'est en cela que consiste le paradoxe de l'individualisme. L'individualisme, par exemple, qui se trouve à la base du régime social libéral est un faux individualisme. Dans ce régime, en effet, qui n'est au fond que le régime capitaliste, l'individu est victime du jeu des forces et des intérêts économiques qui l'écrasent, ce qui ne l'empêche pas d'écraser les autres. Le personnalisme a une tendance communautaire, il veut faire régner la fraternité entre les hommes, alors que le régime social fondé sur l'individualisme établit entre les hommes des rapports de loups qui s'entre-dévorent. C'est un fait remarquable que les grands créateurs, les vrais, n'ont jamais été des individualistes. Ils ont vécu solitaires et méconnus, en lutte aiguë avec le milieu ambiant, en opposition avec les opinions et les jugements régnants. Mais ils ont toujours reconnu que leur vocation était de servir, qu'ils étaient chargés d'une mission universelle. Rien de plus faux que de considérer le don, le génie que l'on possède comme un privilège et comme une justification de l'isolement individualiste. Il y a deux sortes d'isolement : celui de la personnalité créatrice, en proie à un conflit entre son universalisme intérieur et l'universalisme objectivé, et celui de l'individualiste qui oppose à cet universalisme objectivé, dont il fait en réalité partie, son vide et son impuissance. Il y a isolement par plénitude intérieure et isolement par vide intérieur. Il y a l'isolement de l'héroïsme et l'isolement de la défaite, l'isolement comme force et l'isolement comme impuissance. L'isolement par lequel on ne recherche qu'une consolation esthétique et passive fait partie de cette dernière catégorie. Léon Tolstoï se sentait solitaire même au milieu de ses disciples, mais il faisait partie de la première catégorie, qui comprend également la solitude des prophètes. C'est un fait digne d'être noté que l'isolement, la solitude de l'individualiste aboutit généralement à une soumission à de fausses généralités. L'individualiste devient facilement conformiste [152] et se soumet à un monde étranger auquel il n'a rien à opposer. Nous en avons des

exemples dans les révolutions et les contre-révolutions, dans les États totalitaires. L'individualiste est son propre esclave, il ne peut s'empêcher de devenir l'esclave de son propre « moi », parce qu'il est incapable de résister à l'esclavage que lui impose le « non-moi ». Or, la personnalité ne connaît ni l'esclavage par rapport au « moi » ni celui par rapport au « non-moi ». L'homme est toujours l'esclave du « non-moi » par l'intermédiaire du « moi », par l'intermédiaire de l'état où se trouve le « moi ». La force asservissante du monde objectif peut bien faire de la personne un martyr, mais non un conformiste. Le conformisme, qui est une forme d'esclavage, compte toujours sur certaines faiblesses et instincts de l'homme et s'impose à lui à la faveur de ses asservissements à son propre « moi ».

Yung établit deux types psychologiques : le type extraverti, orienté vers le dehors, et le type intraverti, tourné vers le dedans. La différence entre ces deux types n'est que relative et conventionnelle, comme le sont toutes les classifications. En réalité, le même homme peut être à la fois intraverti et extraverti. Mais c'est une autre question qui m'intéresse ici. Jusqu'à quel point l'intraversion se confond-elle avec l'égocentrisme et l'extraversion avec l'aliénation de l'homme, son extériorisation ? C'est lorsqu'elle est associée à une perte de la personnalité que l'intraversion devient de l'égocentrisme, tandis que l'extraversion devient aliénation et extériorisation dans les mêmes conditions. Mais l'intraversion comme telle peut bien signifier la concentration de l'homme en lui-même, sa rentrée en lui-même, dans ses propres profondeurs, dans son propre monde spirituel, de même que l'extraversion comme telle peut bien signifier une activité créatrice dirigée vers le monde et les hommes. L'extériorisation peut également signifier la projection au dehors de l'existence humaine, donc l'objectivation, laquelle résulte d'une certaine orientation du sujet. Il importe de signaler le fait que l'esclavage de l'homme peut être l'effet aussi bien de sa trop exclusive absorption par son propre « moi » et par ses propres états, absorption allant jusqu'à l'oubli de l'existence du monde et d'autres hommes, que de sa projection [153] trop absolue au dehors, dans l'objectivité du monde, cette projection pouvant aller jusqu'à la perte de la conscience du « moi ». L'une et l'autre, l'absorption et la projection sont la conséquence d'une rupture entre le subjectif et l'objectif. L' « objectivité », lorsqu'elle n'absorbe pas et n'asservit pas complètement le subjectif, imprime à l'homme un mouvement de répulsion qui détermine la subjectivité à s'isoler et à se renfermer en elle-même. C'est cette aliénation de l'objet extériorisé par rapport au sujet que j'appelle objectivation. Le sujet absorbé uniquement par lui-même est un esclave, tout comme le sujet entièrement projeté dans l'objet. Dans les deux cas il s'agit ou d'une décomposition de la personne ou d'une personne non encore formée. Ce qui domine aux stades primitifs de la civilisation, c'est la projection du sujet dans le groupe social, dans son milieu, dans le clan, tandis qu'aux sommets de la civilisation, c'est l'absorption du sujet par son propre « moi » qui domine. Mais on observe aussi aux sommets de la civilisation un retour à la horde primitive. La libre

personne est une fleur qui pousse rarement dans la vie du monde. La grande majorité des vivants se compose d'hommes qui ne sont pas des personnes, soit parce que la personne n'existe encore chez eux qu'à l'état larvé, soit parce qu'elle est en voie de décomposition. L'individualisme ne signifie nullement une ascension de la personne, ou, s'il le signifie, c'est à la faveur d'une imprécision des termes. La philosophie de l'individualisme est une philosophie naturaliste, alors que le personnalisme est une philosophie de l'esprit. En se libérant de l'esclavage par rapport au monde, de l'asservissement à des forces extérieures, l'homme se libère de l'esclavage par rapport à lui-même, par rapport aux forces asservissantes de son propre « moi », c'est-à-dire de l'égocentrisme. L'homme doit être à la fois intraverti, intériorisé et extraverti, pour pouvoir orienter son activité créatrice vers le monde et vers les hommes.

Chapitre III

3.1. a) La séduction de l'État. La double image de l'État

1

La plus grande séduction de l'histoire humaine est celle de l'État dont la force asservissante est telle qu'on lui résiste malaisément. La séduction exercée par l'État a revêtu dans l'histoire les formes les plus variées, et c'est par ses métamorphoses qu'il induit facilement les hommes en erreur. Cette tentation du Royaume universel a poursuivi l'homme tout au long de son histoire : empire de l'Orient ancien, empire romain, théocratie papale, le saint empire byzantin, la tsarie moscovite, ou troisième Rome, l'empire communiste, le troisième Reich allemand. Tout le problème troublant et compliqué de l'étatisme vient de ce que l'homme est appelé à régner. L'homme cherche son règne, il est obsédé par le rêve du royaume. Il cherche son royaume, consacre toutes ses forces à sa création, mais c'est justement ce royaume qui fait de lui son esclave. L'homme ne s'en rend pas toujours compte, et ne voit pas que ce royaume n'est au fond qu'un esclavage adouci. L'homme met dans la recherche du royaume toute sa soif d'universalité. Il se représente le royaume tant convoité comme destiné à réaliser l'unité définitive du monde, l'union définitive des hommes. La tentation du royaume est une de celles que le Christ a repoussées dans le désert. Du haut de la montagne, le diable a montré au Christ « tous les royaumes du monde et leur gloire » et lui proposa de les adorer. Il est probable que parmi ces royaumes [155] se sont présentés à la vue spirituelle du Christ ceux qui devaient exister plus tard sous le nom de chrétiens, ainsi que toutes les transformations des royaumes jusqu'à la fin des siècles. Mais le Christ a repoussé cette tentation, et cela pour tous les siècles à venir et pour tous les royaumes du monde. Les chrétiens n'ont pas suivi le Christ et se sont inclinés devant les royaumes, en commettant le sacrilège de confondre le royaume du Christ et le royaume du monde, en n'en faisant qu'un seul. Le Christ appelait les hommes à rechercher avant tout le royaume de Dieu et la Vérité de Dieu. Or, les chrétiens

se sont mis à chercher « le surcroît », n'ayant qu'une crainte : c'est que la recherche du royaume de Dieu n'aboutisse à la destruction du royaume de ce monde-ci. C'est en quoi, selon le mot du Grand Inquisiteur de Dostoïevski, ils ont corrigé l'œuvre du Christ. La *Légende du Grand Inquisiteur* nous offre une géniale dialectique existentielle de l'éternel attrait qu'exerce l'État et fournit à l'anarchisme chrétien la base la plus solide, bien que Dostoïevski lui-même fût réfractaire à cette séduction (de la théocratie chrétienne). Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu : ces paroles sont généralement interprétées dans le sens d'une conciliation entre le royaume de César et le royaume de Dieu, dans le sens de l'apaisement du conflit entre les deux. Mais la vie du Christ a été justement ce conflit poussé à son plus haut degré d'intensité. En réalité, le « Royaume de César » n'a jamais consenti à reconnaître le « Royaume de Dieu » comme un royaume autonome et a toujours exigé de lui des services, toujours cherché à le convertir en arme. Le royaume de César tolérait le christianisme, dans la mesure où celui-ci consentait à s'y adapter et à le servir. Il récompensait alors ses services et son obéissance par toutes sortes de privilèges. Le troublant phénomène qu'on appelle aujourd'hui État totalitaire n'est nullement un phénomène accidentel, propre à une certaine époque, mais découle de la véritable nature de l'État et de l'étatisme. L'État totalitaire prétend être lui-même une Église, organiser les âmes humaines, les gouverner, les diriger à sa guise, être le maître de la conscience et des pensées des hommes, sans laisser la moindre place pour la liberté de l'esprit, pour la sphère [156] du « royaume de Dieu ». Par sa nature, l'État veut jouer un rôle d'une importance universelle, il veut tout embrasser, ne partager avec personne sa souveraineté. Il y a une distinction à faire entre royaume, empire et État. L'État possède encore un caractère particulariste, il se rend encore compte de ses limites, et l'on retrouve dans toute communauté humaine les éléments et les fonctions de l'État. Mais, en même temps, on discerne déjà dans l'État une volonté de puissance, il recèle déjà le poison de l'impérialisme. L'expansion de l'État l'entraîne vers l'Empire qui a déjà un caractère, non particulariste, mais universaliste. Telle est la dialectique fatale de l'État. L'Angleterre est un petit royaume, mais l'empire britannique est un empire universel. Le saint empire de Byzance et le royaume russe ont également prétendu jouer un rôle universel. La première, la deuxième et la troisième Rome sont des empires universels. Au fond, tout empereur conscient de la sainteté de sa mission et de son titre est un empereur de l'Univers. Si le royaume cherche à devenir un empire, l'empire cherche à devenir un empire universel. Et si l'empire-royaume a toujours été convaincu de son universalité, ce n'était pas en raison de son degré d'extension sur la surface de la terre, mais parce qu'il était fondé sur une foi vraie, d'un caractère universel. Le régime communiste ne diffère sous ce rapport en rien du saint empire de Byzance ou de la tsarie moscovite. L'État a toujours aspiré au totalitarisme. Tous les États théocratiques ont été totalitaires, tous les empires également. La république de Platon est un État totalitaire,

absolu, refusant à la personne humaine toute indépendance et liberté. Il a servi de type et de prototype à la théocratie du moyen âge et aux États totalitaires de nos jours, y compris l'État communiste. Nous avons ici affaire à un principe universel, à un principe d'une importance universelle. L'Evangile nous enseigne que c'est toujours le « prince de ce monde » qui règne, que c'est toujours lui qui est à la tête des États et des Empires. Mais le « prince de ce monde » n'est pas un personnage neutre, occupant une zone neutre entre le royaume de Dieu et le royaume de Satan, mais c'est un personnage au plus haut point agressif et combatif, attentant toujours à la liberté de l'esprit [157] et empiétant sur le domaine du royaume de Dieu. Le « prince de ce monde » se trouve à l'extrême limite de l'objectivation, de l'extériorisation, de l'aliénation de la nature humaine. Traduit dans le langage philosophique, le conflit entre le royaume de César et le royaume de Dieu est le conflit entre le sujet et l'objet, entre la liberté et la nécessité, entre l'esprit et la nature objectivée. Il s'agit donc toujours du même problème : l'esclavage de l'homme.

Une rupture radicale est survenue entre la morale personnelle, surtout la morale évangélique, chrétienne, et la morale de l'État, du royaume, la morale qui préside à la pratique des « princes de ce monde ». Ce qui était considéré comme immoral du point de vue de la personne a été décrété comme étant moral du point de vue de l'État. L'État a toujours utilisé de mauvais moyens : espionnage, mensonge, violence, assassinat, les États ne différant sous ce rapport les uns des autres que par le degré d'intensité auquel ils portent ces moyens. Ceux-ci, incontestablement mauvais, étaient justifiés par la raison qu'ils étaient employés en vue d'une bonne fin et d'un but élevé. Mais on peut dire, sans approfondir la qualité de ce but et de cette fin, que ni l'un ni l'autre ne se trouvaient jamais réalisés. L'homme vivait en ne pensant qu'aux moyens souvent très mauvais et en oubliant en cours de route les fins auxquelles ils étaient censés servir. A vrai dire, une fin ne peut rien justifier, elle est une entité tout à fait abstraite, la conséquence d'une rupture. Personne n'a jamais été capable d'expliquer, en guise de justification, pourquoi des vices et des péchés aussi patents lorsqu'on se place au point de vue de la personne, comme l'orgueil, la présomption, l'égoïsme, la cupidité, la haine, la soif de sang, la violence, le mensonge et la perfidie, deviennent des qualités louables et des vertus lorsque c'est l'État qui les pratique. C'est là le plus grand mensonge de l'histoire universelle. Personne n'a jamais réussi à justifier par des raisons métaphysiques et religieuses la morale des États, celle des collectivités, le « tout est permis » dont se réclame cette morale. Lorsque c'étaient des penseurs chrétiens qui essayaient cette justification, ils se rendaient coupables d'un mensonge qui témoignait seulement de leur manque de conscience et de leur état d'esclavage. On [158] n'entendait que des voix d'esclaves qui étaient incapables d'expliquer pourquoi le mensonge et l'espionnage organisés, les meurtres et les assassinats, le vol de terres étrangères, les violences exercées sur des peuples, les manifestations de l'égoïsme national et les haines nationales pouvaient aider les hommes à s'approcher de Dieu, à gagner

le royaume de Dieu. Si le repentir et l'humilité sont utiles aux particuliers, les collectivités, les États, les nations et les Églises devraient d'autant plus prendre le chemin du repentir et de l'humilité. Ceci ne ferait que rendre plus forts et plus profonds le repentir et l'humilité des membres de ces collectivités. L'orgueil personnel est moins dangereux que l'orgueil national, l'orgueil d'État, de classe, l'orgueil confessionnel ou d'Église. L'affirmation égoïste et présomptueuse d'un groupe aboutit à une situation sans issue, plus gravement encore que l'égoïsme individuel. L'avantage est manifestement du côté de ceux qui ne pensent ni à un royaume de Dieu ni à la vérité divine et ne s'inclinent que devant les forces terrestres. La conscience chrétienne interdit à l'homme de vouloir et de rechercher la puissance, la gloire, la domination des autres, la grandeur orgueilleuse. Or, tout cela est permis, justifié, voire recommandé, lorsqu'il s'agit de l'État ou de la nation. Si l'État ou la nation était une personne et si une personne était justiciable d'une morale autre que la morale humaine, il en résulterait que l'homme n'est pas une personne, mais un esclave. Rien de plus révoltant que l'extension de la tendance panthéiste à l'État ou à la nation et l'affirmation, à la faveur de cette extension, de leur primat sur l'homme. C'est un fait sur lequel on ne saurait trop insister : la politique est toujours à base de mensonge. Et c'est pourquoi il importe d'exiger, au nom de la morale, non seulement chrétienne, mais même tout simplement humaine, que la politique et son pouvoir fictif sur la vie de l'homme soient réduits au minimum. La politique est toujours une expression de l'esclavage de l'homme, et ce qui est vraiment remarquable, c'est que la politique n'a jamais été ni une œuvre de noblesse et de bonté, ni même une œuvre empreinte d'intelligence. Les soi-disant grands hommes d'État et grands politiques n'ont jamais rien dit d'intelligent et se sont toujours contentés d'émettre des lieux [159] communs, des banalités, bref des choses adaptées au niveau mental de l'homme moyen. Napoléon lui-même n'a pas dit de choses témoignant d'une intelligence supérieure. Il a hérité, de la Révolution française, les idées sur la démocratie universelle, sur les États-Unis d'Europe, mais en les animant d'une volonté de puissance démoniaque et d'un impérialisme dévorant, qui l'a d'ailleurs mené à sa perte. Léon Tolstoï savait bien apprécier à leur valeur les grands acteurs de l'histoire et ne se faisait aucune illusion sur le néant de la grandeur historique. La plupart de ces grands hommes d'État, de ces grands esprits politiques se sont d'ailleurs révélés et conduits comme des criminels, des hypocrites, des intrigants et des cyniques. Et c'est justement à cause de ces vices qu'on leur a décerné le titre de grands esprits politiques. Le jour du Dernier jugement, ils seront les derniers, à la seule exception des réformateurs sociaux qui se sont attachés à délivrer l'homme de l'esclavage. La question morale et religieuse qui se pose à la conscience personnelle peut être formulée d'une façon très simple et élémentaire : le salut et la prospérité de l'État valent-ils la mort d'un seul innocent ? Cette question se trouve posée dans l'Evangile qui met dans la bouche de Caïphe ces paroles : « Il vaut mieux pour vous qu'un seul homme meure pour le

peuple et que toute la nation ne périsse point. » On sait du sort de qui ces paroles ont décidé. L'État répète toujours ces paroles de Caïphe, elles constituent la profession de foi de l'État, les hommes d'État ont toujours répondu que, pour sauver et fortifier un État, on peut aller jusqu'à sacrifier des innocents. Ils se sont toujours prononcés pour la crucifixion du Christ. Ce qui confère à l'État son caractère démoniaque, c'est de toujours approuver par son vote le châtiment infligé au Christ, et c'est en cela que consiste sa fatalité. La même question avait été posée lors de l'affaire Dreyfus. Il s'agissait de savoir si l'on pouvait condamner un innocent, si cette condamnation présentait un avantage pour l'État français et pour l'armée française. Or, les Français ont eu le grand mérite de faire de cette question une question d'honneur, de conscience morale nationale. Ce fut une question en rapport avec la définition d'une hiérarchie des valeurs. Ce n'est pas seulement l'État, mais [160] c'est le monde objectivé tout entier dont l'existence ne peut ni ne doit être considérée comme représentant une valeur supérieure. La mort d'un seul homme, du dernier des hommes, est un événement plus important et plus tragique que la mort d'un État ou d'un Empire. Il est peu probable que Dieu s'aperçoive de la mort des plus grands royaumes, mais la mort d'un homme ne lui échappe pas. Il s'agit du même problème que celui qui se pose chez Sophocle à l'occasion du conflit entre Antigone et Créon. C'est le conflit entre la morale personnelle, humaine, au nom de laquelle Antigone défend son droit d'ensevelir son frère, et la morale impersonnelle, inhumaine, de l'État qui nie et refuse ce droit. La morale personnelle a toujours raison contre la morale de l'État, parce qu'elle a toujours été une morale humaine, existentielle, en opposition avec la morale impersonnelle, objectivée. Nietzsche, dont on veut faire aujourd'hui le précurseur de la morale fasciste et national-socialiste, c'est-à-dire de la morale de Caïphe, de Créon et autres, a pourtant dit que l'État était le plus froid des monstres et que l'homme commençait là où finit l'État. Le monde se trouve devant la tâche d'une transmutation radicale, révolutionnaire, personnaliste des valeurs, et c'est seulement quand cette tâche sera accomplie que de profonds changements sociaux seront possibles.

2

L'État dispose incontestablement du plus grand pouvoir sur la vie humaine, et il a toujours tendance à dépasser les limites qui lui sont imposées. C'est là une preuve suffisante que l'État représente une réalité. L'État n'est pas une personne, ni un être, ni un organisme, ni une *essentia*, il n'a pas son existence propre, car il n'existe que dans et par les hommes dont il se compose et qui représentent, eux, des centres existentiels. Et, cependant, l'hypnose exercée par le pouvoir est invincible. L'État n'est qu'une projection, une extériorisation, une objectivation des états propres aux hommes eux-mêmes. Le pouvoir de l'État s'avère inévitable en

raison de certains états des hommes, [161] d'un certain mode de leur existence. Ce mode d'existence est celui qui résulte de l'état de chute, et cependant les hommes contribuent à l'édification de l'État par tous leurs instincts créateurs. Non seulement les hommes ont besoin de l'État et ne peuvent se passer de ses services, mais ils sont séduits, captivés par l'État et y associent leur idéal de royaume. Et c'est en cela que réside le plus grand mal, la source de l'esclavage de l'homme. L'État joue un rôle fonctionnel dans la vie sociale des hommes, et ce rôle n'a pas été le même à toutes les époques. L'État se dédouble, revêt un double aspect. Il peut aussi bien libérer l'homme que l'asservir. Et la servitude qu'il a imposée aux hommes avait toujours pour cause la fausse attitude de l'homme lui-même à l'égard de l'État, l'esclavage interne de l'homme se prêtant à l'hypnose et à la suggestion d'une fausse idée du royaume. La source de l'hypnose exercée par l'État n'a rien de rationnel, elle est essentiellement irrationnelle. Le pouvoir a toujours un caractère irrationnel et s'appuie sur des croyances irrationnelles et sur la vie émotionnelle, également irrationnelle. Pour réaliser sa volonté de puissance, l'État avait toujours besoin de mythes ; il ne pouvait exister et se maintenir sans l'aide de symboles irrationnels. L'État, même le plus démocratique, ne peut se passer de mythes. Nous rappellerons à ce propos le mythe de Rousseau sur l'infaillibilité de la « volonté générale ». Ce n'est pas dans l'idée même de l'État que réside le plus grand danger, car l'État ne remplit au fond que des fonctions nécessaires : il réside dans l'idée de la *souveraineté* de l'État, de la théocratie, de la monarchie, de l'aristocratie, de la démocratie, du communisme. Or, l'idée de souveraineté, sous toutes ses formes, est une idée qui favorise l'asservissement de l'homme, elle est la source même de sa servitude. La recherche même de la souveraineté est un grand mensonge, de même que l'aspiration à l'esclavage est une aspiration d'esclaves-nés. L'idée de souveraineté est une illusion engendrée par le monde objectif, qui est le monde de l'esclavage. Il n'existe pas de souveraineté, la souveraineté n'appartient à personne, et il faut se défaire de cette idée servile. L'idée de souveraineté est une idée hypnotisante. La souveraineté est toujours considérée comme sacrée, alors que [162] le sacré n'existe pas dans le monde objectivé qui ne se compose que de faux sanctuaires et d'idoles. L'esprit ne s'incarne jamais dans des États ou des corps historiques. Il s'incarne dans les corps humains, dans la communion entre les hommes, dans les créations humaines, dans la personne et la personnalité, mais non dans l'État, dans des formations historiques massives. Le monde objectivé comporte des fonctions nécessaires, et rien de plus. Et c'est là une idée pleine de force libératrice. La souveraineté n'appartient pas plus au peuple qu'au monarque. C'est l'idée totémique de la monarchie qui est à la base du pouvoir et de l'État. Le monarque a toujours été un totem. L'Egypte nous en offre un témoignage irréfutable. Depuis, on a toujours cherché à donner au pouvoir une action religieuse. Peuple souverain, classe souveraine, race souveraine : autant de formes plus ou moins déguisées du totémisme. Le Führer-dictateur n'est qu'un to-

tem. Comme l'a montré Frazer, le mage et le guérisseur se sont transformés à l'aube de l'histoire en rois. Mais le Führer-dictateur actuel redevient mage et ne tardera sans doute pas à pratiquer l'imposition des mains pour guérir les maladies. Dans le monde antique, à Sparte par exemple, on attribuait aux rois une origine divine. Mais même au XXe siècle, le César est encore considéré comme étant d'origine divine, une émanation de la divinité-peuple, de la divinité-État, ou de la divinité représentée par la collectivité sociale. On se heurte partout à la mystique de la souveraineté, que ce soit celle du peuple, de la collectivité ou du parti. C'est l'éternelle manifestation de la servitude humaine. L'apparition de la dictature et de la tyrannie témoigne de la décomposition et de la déchéance de l'ancien principe du pouvoir qui était doué d'une vraie autorité. Il s'est formé un nouveau symbolisme du pouvoir sacré. La dictature et la tyrannie représentent généralement l'envers d'une anarchie intérieure, d'un manque d'unité dans les croyances. Et le nouveau pouvoir, qui cherche à affermir ses symboles, se montre généralement animé d'une plus forte volonté de puissance et de domination que l'ancien pouvoir, qui avait pour lui des traditions séculaires. On peut dire qu'il se comporte comme tous les parvenus. Certains penseurs ont essayé de nier l'idée de souveraineté, mais sans y réussir. [163] C'est ainsi que Benjamin Constant, Royer-Collard, Guizot prétendaient que la souveraineté appartient non à la volonté (du monarque ou du peuple), mais à la raison. Mais ils le faisaient au nom des idées libérales et avec le souci de conserver leurs privilèges bourgeois. La souveraineté a également été niée par les anarchistes, mais d'une façon peu conséquente, parce que la plupart d'entre eux étaient collectivistes.

3

L'anarchisme constitue un des pôles de la conception des rapports entre la personne et l'État, entre la société et l'État. Etant donné qu'il se présente sous deux aspects, il doit aussi être examiné à un double point de vue. Il a incontestablement raison lorsqu'il nie la souveraineté de l'État, refuse à l'État tout caractère absolu et dénonce la centralisation despotique comme un fait contraire à la vérité. Il y a dans l'anarchisme une vérité religieuse. Mais l'anarchisme matérialiste (et il l'a souvent été) est une véritable absurdité, car on ne voit pas sur quoi ses partisans fondent la liberté que l'homme, d'après eux, doit opposer au pouvoir despotique de l'État et de la société. Il est d'ailleurs vrai que la plupart des théories anarchistes opposent à la société et à l'État, non la liberté de la personne humaine, mais celle des masses populaires et de leurs instincts élémentaires, en leur reconnaissant le droit à un pouvoir sans partage. Tel fut, par exemple, l'anarchisme communiste de Bakounine. Il convient de faire observer à ce propos que le pouvoir exercé par une société communiste ayant supprimé l'État peut être encore plus totalitaire que le pouvoir

d'un État auquel sont, malgré tout, imposées des limites. L'anarchie peut être à la fois cruelle, armée de bombes, et douce, idyllique, animée de la croyance en la bonté de la nature humaine. L'anarchisme de Max Stirner et celui de Léon Tolstoï se présentent comme des conceptions plus profondes. L'anarchisme se rattache au problème de l'ordre métaphysique et religieux. La vérité religieuse de l'anarchisme consiste dans [164] son affirmation que le pouvoir de l'homme sur l'homme est un péché et un mal, que l'État parfait est celui de l'absence de pouvoir, de l'an-archie. Le royaume de Dieu est celui de l'an-archie et de la liberté, un état auquel ne s'applique aucune des catégories de domination. C'est une vérité qui trouve sa justification dans la théologie apophatique. La vérité religieuse de l'anarchisme est une vérité apophatique. L'État, le pouvoir sont inséparables du péché et du mal et incompatibles avec un état de perfection. Libérer l'homme de l'esclavage, c'est le soustraire à tout pouvoir, que ce soit celui de l'État ou celui de la société. C'est une vérité supérieure qui proclame que l'homme doit se gouverner, au lieu de se laisser gouverner. On trouve déjà un reflet de cette vérité dans la démocratie, et c'est sa réalisation, toute partielle qu'elle soit, qui constitue le côté positif, éternel de la démocratie, par ailleurs déformée et séparée encore par une grande distance de sa forme parfaite. Le gouvernement de l'homme par lui-même signifie la réalisation de l'accord entre sa liberté extérieure et sa liberté intérieure. Or, le pouvoir exercé sur l'homme est une source de mal, et même la source de tous les maux. Seul Léon Tolstoï a su imprimer à l'anarchisme un profond caractère religieux, et cela par sa doctrine de la non-résistance au mal qui n'a pas toujours été bien comprise. Léon Tolstoï accuse en effet les chrétiens d'arranger leurs affaires de façon qu'elles réussissent dans tous les cas, même si Dieu n'existe pas, et, pour obtenir ce résultat, ils se voient obligés de recourir à l'État et à la violence. Or, d'après lui, il faut tout risquer au nom de la croyance en Dieu et en la nature divine. Il croyait que le jour où les hommes auront cessé de recourir au pouvoir, de se servir de la violence, il se produira un vrai miracle, puisque Dieu lui-même interviendra dans les affaires humaines, et que la nature divine sera rentrée dans ses droits. Ce sont la résistance et la violence des hommes qui s'opposent à l'action de la nature divine. Quoi qu'on pense de cette doctrine, on est obligé de reconnaître qu'elle correspond à une conception plus profonde du problème que celle des anarchistes matérialistes qui font toujours appel à la contrainte et au pouvoir qu'ils introduisent, pour ainsi dire, par la porte de derrière. L'erreur de Tolstoï avait [165] consisté à se préoccuper trop peu des victimes des violences et de la contrainte, comme s'il n'y avait pas lieu de les défendre. A cela se rattache également l'impossibilité où l'on se trouve de supprimer complètement l'État dans nos conditions actuelles, et en présence de la volonté de mal et de violence qui anime les hommes. Sur ce point, nous avons affaire au côté négatif de l'anarchisme, à ce qu'il y a de rêveur et de faux dans cette conception. L'État doit défendre la liberté et le droit, et c'est en cela que consiste la justification de son existence. Mais c'est créer une source de grands maux que de

conférer à l'État un caractère absolu. Le pouvoir de l'État ne possède aucune souveraineté. L'État doit être enfermé dans certaines limites. Il est impossible d'admettre l'objectivation définitive de l'existence humaine, telle que l'exige l'État animé de la volonté de puissance. L'État totalitaire est le royaume de Satan. L'État n'a pas le droit de toucher à l'esprit et à la vie spirituelle, d'exiger, comme il a l'habitude de le faire, que la pensée, l'activité créatrice, la vie spirituelle soient adaptées à ses besoins, se conforment à ses conditions (comme le font les théocraties, les monarchies absolues, la dictature occulte de l'argent dans les pseudo-démocraties, le jacobinisme, le communisme matérialiste, le fascisme). L'idée de l'État totalitaire, loin d'être nouvelle, n'est que l'expression plus nette et plus extrême d'une éternelle tendance de l'État, de son éternelle volonté de puissance, de domination sur l'homme asservi. L'anarchisme a raison, lorsqu'il s'élève contre l'idéalisation et l'exaltation de l'État, contre les théories qui voient dans le pouvoir la dignité idéale du devoir-être (Frank). Le pouvoir n'a que trop souvent engendré le mal et n'a que trop souvent été au service du mal. Et les hommes ayant exercé le pouvoir n'ont été que trop souvent choisis parmi les pires, et non parmi les meilleurs. Saint Louis est un phénomène rare dans l'histoire, comme sont rares les hommes ayant consacré leurs forces à la réalisation de réformes sociales au nom de l'homme, et non à l'augmentation du pouvoir lui-même, de la puissance de l'État et de la nation. La grandeur de l'État n'a que trop souvent servi de prétexte à la défense des intérêts égoïstes d'individus et de certaines classes sociales. Il n'est pas de bassesse [166] qui n'ait été justifiée par les intérêts de l'État. Des individus et des peuples ont été martyrisés au nom de la grandeur de l'État et du prestige du pouvoir. Ce que l'État défendait le moins, c'étaient les droits de l'homme, bien que cette défense constitue sa seule tâche. Ce sont les classes privilégiées, dirigeantes qui ont toujours été considérées comme représentant les intérêts et l'unité de l'État. Où l'anarchisme a raison contre l'État qui repose sur le mensonge, c'est lorsqu'il proclame que l'État n'a pas à se poser de fins « grandioses » et à sacrifier des hommes à la réalisation de ces fins. Les grands royaumes, les grands empires ne comptent pour rien à côté de l'homme. L'État existe pour l'homme, et non l'homme pour l'État. Cette proposition constitue une application partielle de la vérité que le Sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le Sabbat. Un gouvernement, un pouvoir n'est que le serviteur, le défenseur et le garant des droits de l'homme. Rien de plus. Et ne seraient supportables que les États dont le symbolisme aurait pour base la valeur de l'homme, et non la grandeur de l'État. Il n'en reste pas moins que l'État gardera toujours son importance fonctionnelle, toute relative d'ailleurs. L'utopie anarchiste d'une communauté idyllique, soustraite à tout pouvoir d'État, est un mensonge et une illusion.

Cette utopie anarchiste repose sur une naïve philosophie moniste et ignore totalement le tragique conflit qui existe entre la personne, d'une part, le monde et la société, de l'autre. Elle implique, non la libération de l'homme, mais un change-

ment de sa servitude, puisque le postulat qui lui sert de base, au lieu d'être celui du primat de la personne humaine, est celui de la société sans État, de la collectivité sociale. C'est un fait curieux que les théories anarchistes n'ont jamais été personnalistes. L'utopie anarchiste ne représente au fond qu'une des formes que prend le rêve du Royaume. Mais dans ce royaume anarchique, la personne ne possède aucune garantie contre la violence et la servitude. En renonçant au rêve d'une communauté asservissant la personne, on doit renoncer *ipso facto* à l'utopie anarchiste, comme à toutes les utopies de ce monde qui ne sont pour l'homme que des sources d'esclavage. S'affranchir de l'esclavage, c'est avant tout s'affranchir de [167] toute volonté de puissance, de tout pouvoir considéré comme un droit. Le droit au pouvoir n'appartient à personne ; personne, que ce soit un homme ou un groupe d'hommes, ou un peuple tout entier, n'a le droit de dominer. Au lieu de posséder un droit, le pouvoir a le lourd devoir qui consiste à remplir sa fonction limitée à la défense de l'homme. Sur certains points, en ce qui concerne par exemple la vie économique, les fonctions de l'État peuvent même être élargies. Il est en effet inadmissible qu'il y ait des hommes souffrant de la faim, accablés par la misère, n'ayant pas de travail, de même qu'il est impossible d'admettre que l'homme soit exploité par l'homme. La principale mission de l'État consiste justement à rendre toutes ces choses impossibles. Il doit être avant tout une institution de garantie, de contrôle, remplir un rôle d'intermédiaire. Et si l'État doit intervenir dans la vie économique, ce n'est pas pour affirmer ses droits sur cette vie, mais uniquement pour défendre le droit économique de l'individu, pour lui garantir la jouissance de ce droit. Sa mission consiste, en d'autres termes, à réaliser l'émancipation de l'individu, de la personne humaine, en supprimant les privilèges économiques. L'État doit garantir l'ordre des autonomies. C'est ainsi que l'existence de l'État répond à une certaine nécessité, celle de satisfaire certains besoins de l'individu, ce qui prouve justement qu'il fait partie, au point de vue hiérarchique, des valeurs d'ordre inférieur. Toute la question se réduit à l'établissement de cette gradation des valeurs, dont fait également partie l'économie. Il faut cesser d'inculquer aux gens, dès l'enfance, que c'est l'État et non l'homme qui représente la valeur la plus haute, et que la puissance, la grandeur, la gloire de l'État constituent la fin suprême vers laquelle l'homme doit tendre. Les âmes humaines sont intoxiquées par ces serviles suggestions. En réalité, l'État, s'il voulait s'en tenir à ses vraies fonctions, ne serait qu'une sorte de coopérative. L'homme ne devrait pas s'attacher à l'État, sous quelque forme que ce soit. L'amour de la liberté, qui fait partie de la dignité de l'homme, ne signifie ni libéralisme, ni démocratie, ni anarchisme, mais quelque chose de plus profond, en rapport avec la métaphysique de l'existence humaine. On définit quelquefois l'État comme une [168] organisation du chaos et sa transformation en un cosmos social hiérarchisé. Il est vrai que l'État a pour mission de s'opposer à la décomposition chaotique et définitive des communautés humaines. Mais le chaos n'en subsiste pas moins sous la contrainte organisée de l'État qui ne

sert qu'à le dissimuler. Et c'est dans les États despotiques que le chaos subsiste avec le plus de force. La peur, en effet, est toujours la manifestation d'un chaos intérieur, d'un abîme obscur. D'après Montesquieu, ce qui fait l'essence de l'État démocratique, c'est qu'il est fondé sur la vertu. Mais le chaos s'agite même sous la démocratie et engendre la peur, bien qu'à un degré moindre que dans les autres régimes politiques. C'est la peur de l'ennemi, la peur du mal qui empoisonne le plus la vie politique. L'État a toujours été absorbé par la lutte contre l'ennemi intérieur et extérieur. Le pouvoir de l'État est un pouvoir déformé par la crainte, par la crainte qu'il inspire et par celle qu'il éprouve lui-même. Rien de plus terrible et de plus dangereux que l'homme obsédé par la peur, et qu'un État dont toutes les mesures sont dictées par la peur, car c'est toujours la peur qui pousse aux violences et aux cruautés les plus affreuses. Le tyran a toujours été dominé par la peur. Ce qu'il y a de démoniaque dans l'État a pour source non seulement la volonté de puissance, mais aussi la peur. Être libre, c'est être exempt de peur, et la liberté signifie une victoire sur la peur. L'homme libre ne craint rien et n'inspire pas de crainte aux autres. La grandeur de Tolstoï tient justement à ses efforts pour éliminer la peur des communautés humaines. Les révolutions s'accomplissent dans une atmosphère de peur, et c'est ce qui les pousse aux violences. La terreur prouve qu'on craint non seulement ceux contre qui elle est dirigée, mais aussi ceux-là mêmes qui pratiquent la terreur. La terreur est inhérente aux États et aux révolutions ; elle est l'effet de l'objectivation de l'existence humaine, de sa projection au dehors, le produit d'un chaos socialement organisé, un produit de décomposition, d'aliénation, de non-liberté.

Il existe, entre le pouvoir et le peuple, des rapports de dépendance réciproque, de servitude réciproque. L'institution de chef, au sens de Führer ou de Duce, en opposition si radicale avec le principe de personnalité, est, elle aussi, [169] une forme d'esclavage. Le chef n'est pas moins esclave que le peuple qui l'a hissé au pavois. Mais c'est peut-être le bureaucratisme qui constitue le côté le plus odieux de l'État, une maladie ayant sa source dans le principe même du pouvoir politique. La bureaucratie, dont aucun État ne peut se passer, a une tendance fatale à développer, à étendre, à intensifier son pouvoir, à se considérer, non comme une servante de la nation, mais comme sa maîtresse, à laquelle on doit obéissance. La bureaucratie naît de la centralisation politique. Seule la décentralisation peut éliminer le danger que présente la bureaucratie. Le bureaucratisme mine également les partis socialistes. Nous verrons plus loin que c'est la tendance à développer et à renforcer la bureaucratie qui constitue le côté sombre et négatif des États socialistes. Le seul État communiste qui ait été réalisé dans le monde s'est révélé comme étant en même temps l'État le plus bureaucratique du monde. Le bureaucratisme constitue la forme extrême de la dépersonnalisation. Il ne connaît pas de personnes ; il ne connaît que des numéros, des unités impersonnelles. C'est un royaume de paperasses, aussi fictif que le royaume d'argent dans le monde capitaliste. La bureau-

cratie et l'argent, l'espionnage et le mensonge ne peuvent se développer librement que dans le monde de l'objectivation, de l'aliénation, du déterminisme, de l'impersonnalisme, dans un monde ayant perdu la liberté, l'union dans l'amour et la charité. Et tel est, en effet, le monde représenté par l'État. Et aucun État, même parmi ceux qui se sont considérés comme la réalisation d'un idéal sacré, qui étaient marqués de signes sacrés, n'a réussi à échapper au bureaucratisme, au mensonge, à l'espionnage, à l'emploi de violences sanglantes. Les idéologues de l'État, séduits par l'idéal du royaume, se servent volontiers d'expressions telles que « cet homme pense en homme d'État ». Dans la plupart des cas, ces expressions ne signifient rien. Mais sur le plan réel, elles signifient que l'homme auquel on attribue une intelligence politique est dépourvu du sens de l'humanité, qu'il ne voit dans l'homme qu'un moyen devant servir à augmenter la puissance de l'État, et qu'il ne s'arrête devant aucune violence ni aucune cruauté. Tels furent tous les hommes qui ont pensé en hommes d'État : des esclaves et des idolâtres. [170] Les idoles que ces hommes d'État adoraient exigeaient des sacrifices humains sanglants. Rien de plus révoltant et, en même temps, de plus banal et qui soit plus à la mode que la qualification de sentimental appliquée à ceux qui s'élèvent contre les violences commises par le pouvoir, contre le triomphe de la force brutale. Traiter ces protestations de sentimentalisme, c'est flatter les instincts humains les plus bas. Si c'est du sentimentalisme que de protester contre les cruautés et les atrocités, contre les abus de la force, l'Evangile doit, lui aussi, être qualifié de livre sentimental, de même que doit être considérée comme sentimentale toute éthique fondée sur la revendication du respect de la personne humaine et de la pitié pour les souffrances humaines. En réalité, le sentimentalisme est une fausse sensibilité, et les hommes sentimentaux peuvent souvent être très cruels. La cruauté peut se révéler comme un autre aspect de la sentimentalité. Ce qu'il faut prêcher, c'est une éthique d'humanité et de pitié plus rigoureuse, je dirai même plus sèche. Ce qu'il nous faut, c'est un amour héroïque de la liberté, qui comporte la reconnaissance de la dignité de tout être humain, de tout être en général, un amour plein de pitié et de compassion, mais sans fausse sentimentalité. Ceux de qui émanent les accusations de sentimentalisme sont le plus souvent eux-mêmes des idolâtres, des possédés et des esclaves. Il faut dénoncer impitoyablement ces antisentimentalistes féroces et leur livrer une lutte sans merci. Ce sont des sadiques, des hommes pervertis, méritant la camisole de force. Et ce qu'il faut dénoncer avant tout, c'est le mensonge philosophique qui est à la base de cette opposition de la cruauté et de la violence au sentimentalisme. Tout homme cruel et violent est, au fond, un faible, un impuissant et un malade. L'homme fort est celui qui donne, qui aide, qui libère, qui aime. Celui qui asservit est toujours lui-même asservi, victime du ressentiment sous une forme ou sous une autre. L'État, qui fait reposer sa grandeur et sa puissance sur les instincts les plus bas peut être considéré comme le produit d'une objectivation comportant une perte complète de la personnalité, de la liberté et de la ressemblance humaine. C'est

l'expression extrême de la chute. L'État a souvent fait des essais d'humanisation, [171] de christianisation, mais il n'y a jamais réussi complètement, car il est impossible d'attribuer à l'État des vertus chrétiennes ou humanitaires. Il y a cependant réussi en partie. Il y a eu, au XIXe siècle, plusieurs tentatives d'humaniser l'État ou, tout au moins, de déclaration de certains principes humanitaires. Mais ces tentatives ont abouti, au contraire, à une déshumanisation et à une déchristianisation tranchées de l'État. Nous assistons, en effet, à l'exaltation du culte de la force brutale et de la violence, comme condition de la grandeur de l'État, qui succombe ainsi à l'action et au triomphe du principe démoniaque. Les droits de l'homme sont de plus en plus foulés aux pieds. Plus l'État aspire à la grandeur, plus il cède à la volonté de puissance, à la volonté impérialiste, et plus il devient inhumain, plus il renie les droits de l'homme, plus il devient la proie de la possession démoniaque. Tout royaume, quel qu'il soit, est à l'opposé du royaume de Dieu. Et ceux qui recherchent un royaume se détournent du royaume de Dieu. Un royaume grand et puissant ne peut qu'asservir l'homme. C'est pourquoi il faut souhaiter la fin de tous les royaumes. La base métaphysique de l'anti-étatisme est constituée par le primat de la liberté sur l'être, de la personne sur la société.

3.1.b) La séduction de la guerre. L'homme esclave de la guerre [4]

1

Poussé par sa volonté de puissance et d'expansion, l'État engendre des guerres. La guerre est une fatalité inhérente à l'État. Aussi l'histoire des sociétés-États est-elle [172] remplie de guerres. Dans une très grande mesure, l'histoire de l'humanité est une histoire de guerres, qui se poursuit jusqu'à aboutir à la guerre totale. Le style de l'État est en réalité un style militaire et n'a rien de civil. Ce sont des symboles de guerre, des armées, des drapeaux, des ordres et des musiques militaires qui constituent le décor dans lequel s'exerce le pouvoir de l'État. Les monarques ont toujours été des militaires, ont toujours porté des uniformes militaires, se sont toujours montrés entourés de leur garde. Les présidents des républiques démocratiques se présentent sous un aspect plus modeste dans leur accoutrement civil, ce qui est déjà un grand avantage, mais n'empêche pas qu'ils aient, eux aussi, des armées derrière eux et soient accompagnés d'aides de camp en uniformes militaires. La symbolique du pouvoir est toujours militaire, et ce dernier est toujours prêt à recourir à la force pour maintenir son prestige. Lorsque le pouvoir n'est pas en guerre avec des ennemis extérieurs, il se prépare toujours à la guerre et est toujours prêt à faire la guerre à l'ennemi intérieur. L'État consacre à l'armement des sommes monstrueuses qui épuisent ses finances et pèsent lourdement sur les épaules du peuple. L'homme est un loup pour l'homme : telle est la loi qui régit la vie des États nationaux. Dans les États civilisés organisés, les hommes consacrent la plus grande partie de leurs forces à la préparation de l'assassinat collectif et font les plus grands sacrifices en vue de ce but inhumain. On se tromperait en disant que la guerre existe pour les hommes : la vérité est que ce sont les hommes qui existent pour la guerre. La guerre constitue pour les sociétés humaines un cercle vicieux dans lequel elles tournent, sans trouver une issue. La guerre est une hypnose collective, et elle serait impossible sans cette hypnose ; et ceux-là mêmes qui haïssent la guerre et ont le tempérament pacifiste subissent l'influence de cette hypnose, car eux non plus ne peuvent s'évader du cercle vicieux. La souveraineté de l'État, le capitalisme qui vit de l'industrie de guerre, le nationalisme conduisent inévitablement à la guerre. La question de la guerre est avant tout une question de table des valeurs. Au moment où l'on proclame que la puissance de l'État et de la

---

[4] L'expérience de la deuxième guerre mondiale, plus terrible et plus grandiose que la première, montre que l'héroïsme militaire est toujours possible, bien que sous des formes nouvelles. Il se manifeste surtout dans l'aviation. (Note de 1945.)

nation constitue la plus [173] haute valeur, la guerre se trouve déjà virtuellement déclarée, tout est déjà préparé dans son éventualité, et cela tant au point de vue spirituel qu'au point de vue matériel, et la guerre peut éclater d'un moment à l'autre. C'est une erreur de poser la question de la guerre d'une façon abstraite, en la séparant de l'état spirituel de la société et de son régime social. Il y a des sociétés dont le régime social, les dispositions spirituelles, c'est-à-dire les critères dont elles se servent pour établir la table des valeurs, rendent la guerre inévitable, sans qu'un pacifisme abstrait puisse s'y opposer d'une façon tant soit peu efficace. Le régime capitaliste sera toujours une cause de guerre, et derrière les gouvernements aux tendances pacifistes, il y aura toujours des marchands de canons et de gaz asphyxiants en train de préparer des guerres. La guerre a pour condition une certaine atmosphère psychique, qu'on peut créer de plusieurs manières, souvent imperceptibles. Même la crainte qu'inspire la guerre peut faire naître une atmosphère favorable à la politique guerrière. La crainte, la peur n'ont jamais un bien pour conséquence. L'atmosphère de la guerre comme telle et celle que créent ses préparatifs est une atmosphère collective, créée par le subconscient collectif et qui paralyse la personnalité, la conscience et les scrupules personnels. La guerre, avec tout ce qui s'y rattache, n'est pas seulement la forme extrême de la violence, mais aussi la forme extrême de l'antipersonnalisme, de la négation de la personnalité. En acceptant la guerre, l'homme cesse d'être une personne et de considérer les autres comme des personnes. L'armée est une sorte d'organisme hiérarchisé : chacun s'y sent comme une partie intégrée dans un tout où il occupe la place qui lui est assignée. Ceci introduit la personne dans une atmosphère particulière où la servitude et la violence apparaissent comme ayant un caractère organique, et même comme non dépourvues d'un certain attrait. Il s'agit là d'une séduction tout à fait particulière, la séduction de la servitude exercée par la guerre qui se présente ainsi comme un facteur supra-humain. La guerre et l'armée ne peuvent pas voir dans la personne humaine autre chose qu'un moyen, qu'une partie subordonnée à un tout non humain. Les États adoptent des mesures en vue de [174] l'accroissement de la population, de l'augmentation de la natalité, mais ils le font uniquement pour avoir de la chair à canon, pour renforcer leurs armées. C'est en cela que consiste le cynisme de l'État qui, tout en se comportant comme nous venons de le dire, ne cesse de faire valoir ses desseins élevés et son patriotisme. La fausse table des valeurs, en asservissant l'homme, aboutit inévitablement à la perversion du sens moral. On ne peut obtenir que des masses humaines se fassent la guerre qu'en paralysant leur conscience, en lui faisant subir une sorte d'hypnose, en la soumettant à un enivrement psychologique et physique et en maintenant les hommes sous la menace de la terreur qui est de règle en temps de guerre. Le style militaire de la société implique toujours la violence et l'asservissement moral et physique de l'homme. Or, si le style militaire a toujours été celui des sociétés du passé, on le voit réapparaître dans nos sociétés contemporaines qui ne reconnaissent rien en dehors de la violence.

Spencer croyait que le type militaire des sociétés ferait place au type industriel, beaucoup moins favorable à la guerre. Mais il ne prévoyait pas que les sociétés de type industriel créeraient des guerres d'un nouveau type, des guerres capitalistes impérialistes, encore plus terribles que les guerres du passé. Non seulement le monde n'a pas réussi à sortir de ce cercle vicieux, mais encore ce cercle se referme de plus en plus. Jamais le monde n'a été aussi dépersonnalisé que de nos jours. La guerre moderne, avec ses préparatifs, ne laisse pas la moindre place au principe personnel.

Le romantisme de la guerre, qui exerce un attrait même sur la jeunesse contemporaine, est le plus odieux des romantismes, car il justifie les massacres, accomplis sans aucune raison. La guerre moderne, loin d'être poétique, est terriblement prosaïque, d'une vulgarité désolante. Si les guerres des siècles passés dépendaient en grande partie du courage personnel, il n'en est plus de même dans les guerres totalitaires modernes. De même que l'État moderne est fondé sur le culte de la force brutale et sur la volonté de puissance démoniaque, la guerre moderne n'est pas autre chose qu'une tuerie démoniaque et universelle, destructrice gigantesque d'hommes et de civilisations. Les [175] guerres d'autrefois étaient localisées et limitées. La guerre moderne est totalitaire et absolue, comme veulent l'être les États modernes. Il est ridicule de parler d'exploits militaires à propos des guerres chimiques modernes qui anéantissent des populations civiles. Le temps n'est pas loin où, pour faire la guerre, on n'aura même plus besoin d'armées. C'est que la guerre, totalement mécanisée et industrialisée, est tout à fait en rapport avec le caractère de la civilisation moderne. Et la technique de la guerre est telle que lorsqu'elle est terminée, il ne peut guère être question de vainqueurs ou de vaincus, ou, plutôt, elle ne laisse après elle que des vaincus et des anéantis. Des hommes animés de la volonté de puissance, attirés par de fausses valeurs, tiennent entre leurs mains des armes terribles, à côté desquelles les armes de jadis n'étaient que des jouets d'enfants. Et la destinée de l'humanité dépend entièrement d'un changement d'esprit, de l'état moral d'un certain groupe d'hommes. Une bande de brigands fait toujours une distinction entre ceux qui font partie de son cercle et ceux qui se trouvent en dehors de ce cercle, et elle applique aux uns et aux autres des morales différentes. Et, sous ce rapport, les États qui se livrent des guerres ne diffèrent en rien de bandes de brigands, à la différence près que les brigands ont une certaine notion de l'honneur et de la justice ; ils ont leurs mœurs, alors que tout cela manque aux États possédés de la volonté de puissance. Les romantiques modernes de la guerre aiment parler de la résignation tragique à la guerre. Je ne pense pas que la distinction entre guerres justes et guerres injustes soit justifiée. Mais il faut faire une grande distinction entre une guerre définitive et libératrice, qui est dans un certain sens sacrée, et une guerre offensive et agressive. Ce serait appliquer un critère moral à un phénomène qui est étranger à la morale. Dans le passé, la guerre était le moindre mal et servait parfois de défense contre l'injustice. Mais de nos jours, sa

nature satanique saute aux yeux. D'ailleurs, déjà dans le passé, la notion de « guerre sacrée » était une notion sacrilège. Comme il n'y a jamais eu rien de « sacré » dans l'histoire objectivée et que tout ce qui était considéré comme tel était une fausse sacralisation, c'est céder à une séduction satanique que de qualifier [176] de « sacré » ce qui constitue l'extrême expression du mal dans le monde. Les États n'ont en réalité jamais été « sacrés », les guerres le sont encore moins. Mais tout prend un sens plus lourd lorsqu'il s'agit des temps modernes, des guerres modernes qui ressemblent plutôt à des catastrophes cosmiques. Les idées militaires sur l'honneur n'ont jamais été chrétiennes, mais toujours contraires à l'Evangile, et cependant les guerres modernes sont infiniment au-dessous de ces idées. Ces guerres rappellent, non un duel, mais un assassinat par un bandit caché derrière un mur. Tout comme les États totalitaires, les guerres totalitaires sont complètement étrangères à la notion de l'honneur. La notion de l'honneur implique la reconnaissance de la personne, et est incompatible avec la dépersonnalisation. Il ne peut être question d'honneur là où tous les hommes sont considérés comme des esclaves ou comme du matériel. Nous assistons au passage à de nouvelles sociétés guerrières, mais voyez comme tout est simplifié en comparaison des anciennes sociétés ! De nos jours, on achève les ennemis au lieu de leur rendre des honneurs militaires. À partir de l'époque de la Renaissance, les hommes avaient commencé à estimer que la pensée, la connaissance, la science, la littérature, l'impression de livres avaient une très grande importance, devaient jouer dans la vie un rôle de premier plan. De nos jours, il se produit un mouvement en sens inverse. On pense de nouveau que ce qui importe avant tout, c'est de laisser parler l'épée, et l'on sait ce que vaut cette « épée », on sait que la guerre et les massacres comptent plus que tout le reste. Mais ceux qui se servent de l'épée ne s'embarrassent plus d'aucun principe supérieur, comme cependant on le faisait encore au moyen âge. La différence même entre l'état de paix et l'état de guerre se trouve effacée. L'état de paix se confond avec l'état de guerre, et les guerres éclatent sans aucune déclaration préalable. La guerre moderne est un fait d'une valeur trop basse pour être précédée d'une déclaration ; ce ne serait pas conforme à la déchéance morale des hommes modernes. On continue à faire miroiter l'attrait de l'héroïsme et de la puissance militaires, mais on ne le fait qu'à titre de propagande, de fausse propagande, car l'héroïsme qui suppose [177] l'existence de la personne n'existe plus, en l'absence de celle-ci. Nietzsche prêchait un héroïsme pur qui ne mène à aucun but, qui ne comporte aucune suite ni dans cette vie ni dans l'autre. L'héroïsme pur n'est que l'extase momentanée qui accompagne l'acte héroïque et par laquelle on franchit les limites du temps. C'est ce qui attirait et séduisait des hommes comme Malraux, par exemple. Ce genre d'héroïsme est en opposition avec l'élévation de la pensée qui était l'idéal des temps modernes. Il est dans tous les cas associé à la guerre (que ce soit entre des nations ou entre des classes) et ne trouve à s'exercer que dans la guerre. Or la guerre moderne tend à diminuer la part de l'héroïsme, à se passer de lui. Un pareil

héroïsme trouve plutôt place dans les inventions techniques, destinées à nous assurer une victoire sur les forces de la nature. Les instincts guerriers ne peuvent être déracinés et éliminés, mais seulement sublimés, si leur action est orientée vers d'autres domaines. Lorsque la technique satanique de la guerre, la technique de la destruction universelle auront rendu les guerres impossibles (ce qui se produira sans doute, lorsque la plus grande partie de l'humanité aura été anéantie), les instincts guerriers de l'homme (au sens noble du mot) seront obligés de se chercher un autre emploi. Le courage a été la première vertu des sociétés humaines. Il le restera, mais sera orienté ailleurs. Le courage est d'ailleurs une vertu assez complexe. Un homme doué d'un courage militaire peut faire preuve de la plus grande lâcheté civique et morale. Et ce sont justement les États totalitaires, ceux qui aspirent à la puissance et exigent un courage militaire, qui n'admettent pas le courage civique et moral et transforment les hommes en vils esclaves.

2

La division du monde en deux camps, qui constitue la principale méthode de concentration des forces du communisme et de celles du fascisme, est une division militaire et faite en vue de la guerre. Mais cette division repose sur [178] le plus vil mensonge. C'est une sorte de manichéisme utilitaire au service de fins à réaliser par la lutte et par la guerre. Cette division, faite dans le but de la concentration, remplit les hommes de haine et prépare l'atmosphère psychologique de la guerre. L'humanité n'est pas partagée en deux royaumes : celui d'Ormuzd et celui d'Ahriman. Dans chaque homme, il y a deux royaumes : celui de la lumière et celui des ténèbres, celui de la vérité et celui du mensonge, celui de la liberté et celui de l'esclavage. La division réelle de l'humanité et du monde est plus complexe. L'ennemi national, l'ennemi social, l'ennemi religieux ne doit pas être considéré comme celui dans lequel se trouverait concentré tout le mal du monde, comme un malfaiteur, comme n'étant qu'un ennemi, un objet de haine « sacrée » : il est avant tout un homme, porteur de tous les caractères humains, propres au groupe national, social ou religieux dont il fait partie. Il faut renoncer au préjugé qui veut que tout ce qui est à « moi » soit bon, et tout ce qui est à l' « autre » mauvais. Seul l'Evangile a proclamé qu'il faut aimer ses ennemis, sortir du cercle vicieux de la haine et de la vengeance. Ceci signifie une révolution dans le monde, une orientation vers un autre monde, une négation radicale des lois du monde et de la nature et de l'ordre naturel qui y règne. Entre l'ordre divin et l'ordre humain, le conflit est profond : tout compromis est une trahison. La distinction entre l'absolu et le relatif est un produit de la pensée abstraite. La vérité, révélée par l'Evangile, est une vérité concrète, et non absolue ; elle fait partie du domaine de la subjectivité, et non de celui de l'objectivité, elle est une révélation de la liberté du royaume de Dieu. Le

commandement : « tu ne tueras pas », en tant que voix divine, garde sa force et s'applique non seulement aux individus, mais aussi aux sociétés humaines. Mais pour pouvoir se conformer à ce commandement, il faut que les sociétés humaines renoncent à l'objectivation de l'existence humaine et à l'esclavage qu'elle comporte, pour entrer dans la voie de la subjectivation, c'est-à-dire de la libération de l'esclavage. Ceci suppose une transmutation radicale de toutes les valeurs, une transformation personnaliste de la table des valeurs. L'« ennemi », qui a joué un si grand rôle dans [179] l'histoire du monde, est une création que seule l'objectivation déshumanisante, dépersonnalisante, a rendue possible. L'application de la morale évangélique aux sociétés humaines est du personnalisme, c'est-à-dire la reconnaissance de la place centrale qu'occupe la personne humaine, de sa valeur suprême. L' « ennemi » est le produit de l'objectivation dans lequel l'image de l'homme disparaît. Aussi n'y a-t-il rien de plus monstrueux que la bénédiction de la guerre par les Églises chrétiennes, que cet accouplement des mots : « armée » et « amour du Christ » [5]. L'homme doit être un guerrier, il est appelé à combattre, mais cela n'a rien à voir avec une corporation militaire. C'est là un point de vue qu'il importe de distinguer rigoureusement du pacifisme bourgeois qui non seulement est impuissant à vaincre la guerre, mais peut aussi signifier un état plus vil que la guerre. Le pacifisme bourgeois peut en effet signifier l'amour d'une vie calme et assurée, la crainte de catastrophes, il peut même être dicté par la lâcheté. Il y a une paix qui est mille fois plus indigne que la guerre, comme il est indigne de rechercher la paix à tout prix. La vraie lutte contre la guerre est encore une guerre qui exige un esprit combatif, du courage et de l'esprit de sacrifice. Combattre ne veut pas toujours dire faire la guerre à des hommes ennemis, à des hommes appartenant à une autre confession, à une autre classe sociale. Il faut, par exemple, lutter contre la société divisée en classes, contre l'existence même de classes qui implique une injuste répartition de la propriété et de la fortune, et non contre les hommes dont se composent ces classes, non contre des hommes considérés uniquement comme des ennemis. Le Christ a apporté la paix, mais il a aussi apporté l'épée. C'est la division qui est nécessaire, et non la haine. Et voilà ce qui est frappant : beaucoup de chrétiens rejettent avec horreur toute révolution, parce que toute révolution suppose des massacres et une effusion de sang. Or, l'horreur que leur inspirent les révolutions, alors qu'ils [180] acceptent presque avec sérénité l'éventualité d'une guerre, tient à une manière singulière de classer les valeurs. Ils attribuent à l'État et à la nation une valeur qui dépasse toutes les autres et estiment qu'au nom de cette valeur, il est permis de tuer et de faire couler le sang pour l'un et pour l'autre, alors que la justice sociale et la liberté présentent à leurs yeux des valeurs d'ordre inférieur et qui ne valent pas la peine qu'on tue et qu'on fasse cou-

5 Allusion à une formule russe qui désigne l'armée dans le langage ecclésiastique. En français, on pourrait dire : Il est scandaleux de peindre le Sacré-Cœur sur les étendards militaires.

ler le sang pour elles. Mais une pareille appréciation des valeurs est incompatible avec la conscience chrétienne. La liberté et la justice sont des valeurs plus hautes que la puissance d'un État ou d'une nationalité. Mais ce qu'il importe de savoir avant tout, c'est que l'assassinat et l'effusion de sang sont des actes condamnables, des péchés graves, quel que soit le but qu'on poursuit. Une révolution peut être un mal moindre qu'une guerre. Mais seul le christianisme purifié et libéré de l'esclavage historique est autorisé à poser la question de la guerre et de la révolution.

Léon Tolstoï décrit la profonde émotion que Nicolas Rostov a éprouvée lorsqu'il s'est trouvé en présence d'un Français ennemi. Et cependant Nicolas Rostov était un homme fait pour la guerre et avait une psychologie de militaire, voire une psychologie d'esclave. On peut faire la guerre à un objet, jamais à un sujet. Dès qu'on voit dans l'ennemi un sujet, un être vivant et concret, une personne humaine, la guerre devient impossible. La guerre n'est possible que pour autant que les hommes sont transformés en objets. Il n'y a pas de sujets, de personnes dans les armées qui se combattent. On dit parfois, pour défendre la guerre, qu'elle ne comporte pas de haine de personne à personne. Mais il peut y avoir une haine qui se transforme en soif homicide, et elle est toujours dirigée contre un autre homme, contre une personne. Celui qu'on veut tuer par haine apparaît-il comme un sujet ? Je ne le pense pas ; je crois plutôt que la haine homicide transforme un « autre » en objet et que celui qu'on veut tuer cesse d'être un sujet, une personne. Si celui qu'animent la haine et la soif homicide pouvait voir dans son ennemi un sujet, s'il pouvait pénétrer le mystère de la personne d'autrui, la haine disparaîtrait et le meurtre deviendrait impossible. La haine et le meurtre n'existent que dans un monde où les [181] hommes sont devenus des objets, où l'existence humaine a été objectivée. Il y a un éternel conflit entre « guerre » et « paix », entre la vie « historique » et la vie « privée », entre la vie « objectivée » et la vie immanente au « sujet ». Le problème de la guerre dans la vie du monde n'est pas seulement celui de la guerre déclarée et déchaînée, mais aussi celui de la préparation à la guerre. Les sociétés humaines peuvent succomber à la psychologie militaire, à l'accroissement indéfini des armements, à la volonté de guerre et à la crainte de la guerre. Il se crée au fond une atmosphère de folie croissante. Il peut bien ne pas y avoir de guerre à proprement parler, mais la vie humaine devient insupportable, les hommes ne peuvent respirer librement. Ce n'est pas seulement la guerre qui réduit au minimum la liberté de l'homme, mais ce sont aussi les préparatifs de guerres. La mobilisation signifie la restriction de la liberté des mouvements. La guerre est le produit d'une certaine structure de la conscience, et la victoire sur les possibilités de guerre suppose un changement de structure de la conscience, un changement de son orientation. C'est une victoire spirituelle sur l'esclavage de l'homme, sur sa conscience d'esclave. Mais la conscience d'esclave est toujours maîtresse du monde, et c'est la guerre qui en est l'expression la plus terrible. Que la guerre soit un phénomène sa-

tanique, c'est là une vérité incontestable. Le sang versé au cours d'une guerre ne reste pas sans effet : il empoisonne, il trouble la conscience. De par sa nature, la guerre est un phénomène irrationnel, elle est une manifestation des instincts irrationnels, mais elle suppose une rationalisation. La préparation à la guerre est on ne peut plus rationnelle, puisqu'elle exige un armement rationnel de l'État. C'est en cela que consiste le caractère contradictoire de la guerre. On fait naître chez les masses humaines les états psychiques les plus irrationnels. La guerre étant de nature érotique, et non éthique, éveille chez les hommes des états également érotiques, puisque l'anti-Eros est de la même nature que l'Eros. La haine est en effet un phénomène érotique, et la masse humaine, amenée à l'état le plus irrationnel, à la folie des armements rationnels, est soumise à une discipline rationnelle, technicisante pour ainsi dire. Nous sommes [182] là en présence d'une association démoniaque de l'extrême irrationalisme et de l'extrême rationalisme. Les hommes vivent sous l'empire asservissant du mythe de la guerre qui provoque de mauvais états érotiques. Les mythes continuent en effet à jouer un grand rôle jusque dans notre civilisation rationalisée et fondée sur la technique. Ils émanent du subconscient collectif. Mais ces mythes sont utilisés d'une façon très rationnelle. Le mythe de la guerre belle et héroïque, de l'Eros guerrier qui s'élève au-dessus de la prose quotidienne est un produit de l'esclavage humain. Il se rattache à d'autres mythes, comme ceux de la race élue, de la grandeur de l'État, etc. Tous ces mythes sont en opposition avec la vérité du personnalisme, ils sont hostiles à l'humanisation de la vie, ils sont contraires à l'esprit de l'Evangile, ils légitiment l'esclavage de l'homme.

3.1.c) La séduction du nationalisme. Le nationalisme comme esclavage. Peuple et Nation

1

L'attrait qu'exerce le nationalisme et l'esclavage qu'il impose sont plus forts que ceux de l'État. De toutes les valeurs « supra-personnelles », ce sont les valeurs nationales que l'homme consent le plus facilement à accepter, et c'est au Tout national qu'il consent le plus facilement à se subordonner, grâce au sentiment qu'il a d'en être une partie. Il s'agit là, en effet, d'un sentiment profondément enraciné dans la vie émotionnelle de l'homme, plus profondément que celui par lequel il se rattache à l'État. Mais le nationalisme, tel qu'il est inscrit sur les drapeaux de tous les partis de droite, est déjà par lui-même un phénomène fort complexe. Nous verrons plus loin que l'idée même de nation et de nationalisme est un produit de rationalisation. Vl. Soloviev, qui avait mené une lutte, pendant les années 80 du siècle passé, contre le nationalisme « zoologique » russe, établit une distinction entre égoïsme et [183] personne. Il déclare que l'égoïsme national (c'est-à-dire le nationalisme) est aussi condamnable du point de vue chrétien que l'égoïsme personnel. On pense généralement que l'égoïsme national constitue un devoir moral de la personne et qu'il implique chez la personne l'esprit de sacrifice et l'héroïsme. C'est là un exemple très remarquable d'objectivation. Lorsque ce qui est considéré comme très mauvais de la part de l'homme individuel est accompli par des réalités collectives, le point de vue change immédiatement : le mal devient un bien, un devoir moral, une valeur idéale et supra-personnelle. Egoïsme, cupidité, présomption, orgueil, volonté de puissance, haine des autres, violence : tout cela se trouve transformé en autant de vertus dès qu'il s'agit, non plus de la personne, mais de l'ensemble national. À la nation tout est permis, on peut se livrer en son nom à ce qui, du point de vue purement humain, constitue un crime. Brève est la vie de l'homme, mais celle de la nation est longue et peut durer des millénaires. La vie d'une nation rattache les unes aux autres les périodes de temps successives, ce que ne saurait faire une vie individuelle. C'est à travers la vie de la nation que l'individu se sent solidaire des générations qui l'ont précédé. Ce qui est « national » s'impose par son enracinement dans la durée. Ici se pose la même question que celle devant laquelle nous nous sommes déjà trouvés à plusieurs reprises : où se trouve le centre existentiel, l'organe de la conscience : dans la personne ou dans la nation ? Le personnalisme nie que le centre existentiel, l'organe de la conscience réside dans la nation, ou dans une réalité collective, plus ou moins abstraite : il ré-

side toujours dans la personne. Ce n'est pas la personne qui fait partie de la nation, mais la nation qui fait partie de la personne, qui est incluse dans la personne, comme un de ses contenus qualitatifs. Le « national » fait partie de l'homme concret. Nous avons là une application particulière de la vérité, d'après laquelle ce n'est pas la personne qui fait partie de l'Univers, mais c'est l'Univers qui fait partie de la personne. La nationalité constitue, pour ainsi dire, le milieu où s'alimente la personne, tandis que le nationalisme est une forme d'idolâtrie et d'esclavage engendrée par l'extériorisation et l'objectivation. Eros est un enfant de la [184] pauvreté et de la privation. Le nationalisme, qui est dû à ce que l'homme a perdu contact avec l'Univers, a un caractère érotique. Il subit les impulsions de l'Eros et de l'anti-Eros et est, par sa nature, anti-éthique. Dès qu'on applique les jugements moraux à la vie d'une nation, le nationalisme devient impossible. C'est là un des conflits entre l'Eros et l'Ethos. Le nationalisme, qui n'est, au fond, qu'une attraction érotique, se nourrit de mensonge et ne peut se passer de mensonge. Or, c'est déjà un mensonge que la haute opinion qu'une nation a d'elle-même, son orgueil et sa vanité paraissent tout simplement ridicules et stupides du point de vue objectif et impartial. L'égocentrisme national, la tendance à s'enfermer en soi-même, la xénophobie nationale, ne valent pas mieux que l'égocentrisme personnel, la tendance de l'individu à s'enfermer en lui-même, son hostilité à l'égard des autres, et créent une vie fictive et illusoire. Le nationalisme est une forme idéalisée de la présomption humaine. L'amour pour son peuple (et nous verrons que le peuple n'est pas la même chose que la nation) est un sentiment très naturel et louable, mais le nationalisme exige qu'on n'ait pour les autres peuples que haine, mépris, hostilité. Le nationalisme, c'est déjà la guerre en puissance. Mais le principal mensonge engendré par le nationalisme consiste en ceci que lorsqu'on parle d'idéal « national », de bien « national », d'unité « nationale », de vocation « nationale », on pense toujours, comme au « national » par excellence, à une minorité dominante, privilégiée, et plus particulièrement à la classe des propriétaires. Par « nation », « national », on entend, non pas des hommes, des êtres concrets, mais un principe abstrait, avantageux pour certains groupes sociaux. C'est en quoi consiste la profonde différence entre la nation et le peuple qui, lui, comprend des hommes concrets. L'idéologie nationaliste se révèle toujours comme une idéologie de classe. En invoquant le sentiment national, en faisant appel au Tout national, on cherche toujours à étouffer ses parties qui se composent d'êtres vivants, capables de souffrir et d'éprouver des joies. La « nationalité » devient une idole qui, comme toutes les idoles, exige des sacrifices humains.

Les idéologues du nationalisme se vantent de représenter [185] le Tout, alors que tous les autres courants idéologiques seraient ceux de parties, de telles ou telles classes. En réalité, rien n'est plus facile que l'escamotage qui consiste à faire passer l'intérêt de classe pour l'intérêt du Tout. En le faisant, on trompe les autres et on se trompe soi-même. Il est très intéressant de confronter sous ce rapport

l'idéologie nationaliste et l'idéologie de classe. Celle-ci se présente sous un aspect qui n'est pas à son avantage et l'on peut, à force de rhétorique, remporter sur elle de faciles victoires. Un Tout national, qui existe depuis des millénaires, a une valeur infiniment plus grande qu'une classe particulière qui n'existait pas dans le passé et n'existera peut-être pas à l'avenir. Le peuple russe, français ou allemand en tant qu'entité historique, représente une réalité beaucoup plus profonde que le prolétariat russe, français ou allemand. Mais ce n'est pas par des lieux communs comme celui-ci qu'on peut résoudre le problème : il n'est même pas posé. À un moment historique donné, le problème de classe peut devenir plus aigu et exiger une solution plus urgente que le problème national, et cela dans l'intérêt même de la nation. Il peut se poser le problème de l'intégration d'une classe répudiée et sacrifiée dans la vie de la nation. Le « national » est enraciné dans la personne plus profondément que le fait de son appartenance à une classe. Je suis, moi, plus profondément russe que membre de la classe de la noblesse. Et, cependant, dans la réalité objective, l'intérêt de classe peut être plus humain que l'intérêt « national », en ce sens que la défense de l'intérêt de classe peut être celle de la dignité humaine outragée et foulée aux pieds, de la valeur de la personne humaine, alors que l'intérêt dit « national » n'est le plus souvent qu'une généralité, sans rapport avec l'existence humaine concrète. C'est cette distinction qui peut servir de base à nos jugements sur le nationalisme et le socialisme. Le nationalisme est incontestablement d'origine païenne, alors que le socialisme est d'origine chrétienne. Le socialisme s'intéresse aux hommes, à la valeur de l'homme, alors que le nationalisme s'intéresse, non à l'homme, mais à des réalités collectives objectivées, qui représentent non une existence, mais un principe. Le « socialisme » a plus d'attaches avec l'esprit que le « nationalisme », [186] parce que le « social » peut impliquer la revendication de la fraternité humaine, tandis que la vie « nationale » peut très bien être une vie de loups. Les nationalistes ne se soucient pas de resserrer les liens qui unissent les hommes, de rendre leur vie plus humaine et plus juste. Le triomphe du nationalisme signifie le renforcement de l'État et sa domination sur la personne, la domination des classes riches sur les classes pauvres. Le fascisme, le national-socialisme veulent réaliser une vie plus communautaire au sein d'une nation donnée. Mais ils la réalisent mal, puisqu'ils aboutissent à un étatisme monstrueux et à une attitude d'hostilité féroce, bestiale, à l'égard des autres nationalités. On peut admettre un socialisme national, mais à la condition que ce soit l'élément social, parce que humain, qui y joue le principal rôle, et non l'élément racial et national, qui est un élément de déshumanisation. Nous aurons encore à parler du socialisme. Contentons-nous d'insister ici sur le fait de la non-identité du nationalisme et du patriotisme. Le patriotisme, c'est l'amour de la terre natale, de la patrie, du peuple dont on fait partie, alors que le nationalisme, loin d'être un amour, est un égocentrisme collectif, dicté par la présomption, par la volonté de puissance et de violence à exercer sur les autres. Le nationalisme comporte un élément réflexif, idéologique,

qui manque au patriotisme. La présomption et l'égoïsme nationalistes sont aussi condamnables et absurdes que la présomption et l'égoïsme personnels, mais comportent des conséquences beaucoup plus graves. On peut en dire autant de la présomption et de l'égoïsme familiaux. L'orgueil nationaliste et messianique des Allemands affecte, même chez des hommes de génie tels que Fichte, un caractère comique, mais d'un comique intolérable. Toute objectivation du mal et du péché personnels, par leur projection sur le collectif, ne fait que porter le mal et le péché à leur maximum, ne sert qu'à renforcer l'esclavage de l'homme.

2

La distinction entre la nation et le peuple, entre le national et le populaire n'est pas une simple distinction verbale. Elle ressort avec beaucoup plus de netteté dans certaines langues, comme par exemple la distinction entre *Nation* et *Volk* en allemand. Le peuple est une réalité plus première et naturelle que la nation, une réalité qui contient quelque chose de pré-rationnel, alors que la nation est un produit complexe de l'histoire et de la civilisation, un produit de rationalisation. Mais ce qui est plus important, c'est que le peuple est une réalité plus humaine que la nation. Le peuple est un ensemble d'hommes, d'un grand nombre d'hommes, ayant reçu une formation particulière, doués de qualités particulières, unis les uns aux autres par des liens particuliers. La nation, au contraire, n'est pas une réunion ou union d'hommes, mais un principe qui domine les hommes, qui les dirige. On pourrait dire que la nation est une idéalité abstraite, tandis que le peuple est une réalité concrète. Et j'emploie ici le mot « idéalité », non à titre laudatif, mais comme signifiant un plus haut degré d'objectivation et d'aliénation de la nature humaine, de déshumanisation. La nation se rattache à l'État par des liens plus étroits que le peuple. Le populisme russe a souvent eu un caractère anti-étatique et anarchique, tandis que le nationalisme est toujours étatique, réclame toujours un État fort et tient davantage à l'État qu'à la culture. Le peuple cherche à s'exprimer en images, crée des coutumes et un style. La nation, au contraire, cherche à s'exprimer dans la puissance de l'État, crée des formes de pouvoir. Le nationalisme du type fasciste signifie la perte de la particularité nationale (en employant ce mot, comme on le fait généralement, dans un sens identique à celui de « populaire ») ; il n'a rien de « national », au sens vrai et propre du mot ; produit d'une rationalisation et technicisation extrêmes de la vie populaire, il n'attache aucune valeur à la culture. Tous les nationalismes de nos jours se ressemblent exactement, comme se ressemblent toutes les dictatures, toutes les [188] organisations de police politique, toutes les organisations sportives, toutes les techniques d'armements. Avant sa victoire définitive, le national-socialisme allemand était une forme de populisme qui opposait la structure communautaire et organique de la vie sociale à la puissance de l'État,

la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft*. Mais après sa victoire, le national-socialisme a succombé à la volonté de puissance étatique, qui a fini par affaiblir, sinon par éliminer ses tendances populistes. Ce fut une rupture de la tradition allemande. Ce que le nationalisme apprécie le moins, c'est la culture spirituelle, et il cherche toujours à freiner les efforts de ses créateurs. Il aboutit toujours à l'esclavage, la nation étant une des idoles, une des sources de l'esclavage humain. La souveraineté de la nation est un mensonge comme la souveraineté de l'État, comme toutes les souverainetés de la terre. Que cette souveraineté revête des formes de droite ou des formes de gauche, elle exerce toujours sur l'homme un pouvoir tyrannique. Le peuple, du moins, est plus proche de ce qui constitue la base de la vie sociale, c'est-à-dire du travail, plus proche de la nature, mais il peut, lui aussi, devenir une idole et une source d'esclavage humain. Le populisme constitue en effet une des nombreuses séductions qui font appel à la faiblesse humaine et il revêt facilement des formes mystiques : ne parle-t-on pas, en effet, de l'âme du peuple, de l'âme de la terre, d'une force populaire élémentaire ? C'est un élément dans lequel l'homme peut facilement se perdre, un legs et une survivance du collectivisme primitif, antérieur à l'éveil de l'esprit et de la personne. C'est un élément d'ordre psychique, et non spirituel. La personne, en tant que centre existentiel, en tant que centre de conscience, peut s'opposer au peuple. Il y a dans la personne un élément maternel, et c'est justement l'élément populaire (national) ; mais la révolte de la personne est la révolte de l'esprit et de la liberté contre l'élément populaire. L'asservissement au peuple est une des formes de l'esclavage. Rappelez-vous le cri : « Crucifie-Le, crucifie-Le ! » que le peuple a poussé à la vue du Fils de l'homme et du Fils de Dieu. Il exigeait la crucifixion de tous ses prophètes, de tous ses maîtres, de tous ses grands hommes. Ceci prouve assez que ce n'est pas chez le peuple que se trouve [189] le centre de la conscience. Il y a une vérité dans le populisme, mais il recèle aussi un grand mensonge, qui s'exprime dans l'abaissement de la personne devant la collectivité. La vérité réside toujours dans la personne, dans la minorité, elle est toujours fonction de la qualité. Mais, loin de s'isoler et de se ramener sur elle-même, la personne ne doit jamais, dans ses manifestations et expressions, perdre contact avec la vie du peuple. Le messianisme national est certes séduisant, mais il est incompatible avec l'universalisme chrétien. Cependant, la foi dans la vocation du peuple est une condition nécessaire de son existence historique.

En fait, on confond toujours le « national » et le « populaire », en les employant dans le même sens, de même qu'on a toujours une tendance à confondre « Gemeinschaft » et « Gesellschaft ». Ce qui distingue le « national » du « populaire », c'est sa rationalisation poussée à un degré beaucoup plus avancé. Mais l'un et l'autre s'appuient sur le subconscient collectif, sur de fortes émotions qui provoquent une extériorisation de l'existence humaine. L'homme éprouve le besoin de sortir de son isolement, de se soustraire à l'atmosphère glaciale d'un monde qui lui est étranger. Il trouve cette issue dans la famille, dans la nationalité, dans la com-

munauté nationale. L'homme individuel ne peut pas se sentir directement comme faisant partie de l'humanité ; il est nécessaire qu'il se sente d'abord rattaché à un cercle plus restreint, plus concret. À la faveur de la vie nationale, il prend conscience du lien qui rattache les unes aux autres les générations successives, qui rattache le passé au futur. L'humanité n'existe pas en dehors de l'homme ; c'est dans l'homme qu'elle atteint à sa plus haute réalité, et ce que nous appelons humanité est inséparable de cette réalité. La nation existe également dans l'homme. La réalité objective de la nation n'est que l'effet d'une extériorisation et ne mérite pas le nom de réalité. Mais l'objectivation présente différents degrés auxquels correspondent autant de degrés de plénitude, de réalité concrète et proche. L'humanité apparaît comme lointaine et abstraite, alors qu'elle est en réalité l'humanité de l'homme. Le nationalisme opprime à la fois l'homme, la personne humaine et l'humanité. Mais ce qui [190] opprime, ce n'est pas le « national » en tant que qualité de l'homme, mais l'objectivation de cette qualité qui fait d'elle une réalité planant au-dessus de l'homme. Aussi bien « nation » que « peuple » se transforment facilement en idoles, et cela à la faveur de l'objectivation de fortes émotions. L'homme le plus médiocre, le plus nul croit s'élever au-dessus de lui-même par sa participation au « national », au « populaire ». Une des causes des séductions asservissantes réside en ce qu'elles procurent à l'homme un plus grand sentiment de puissance. C'est en se faisant l'esclave d'une idole qu'il se sent élevé à quelque hauteur. L'homme sent bien qu'il est esclave, mais aussi que sans l'esclavage il serait à un niveau encore plus bas. À l'homme impersonnel et dépourvu de tout contenu universel, l'asservissement à des objectivations de toute sorte procure un sentiment de plénitude. À cette servitude ne peut s'opposer que la personne riche en contenu universel spirituel. C'est avec le « national » qu'on comble le plus facilement le vide, car c'est lui qui est le plus à la portée des masses et ne suppose aucune réalisation qualitative. Les sentiments négatifs, tels que la haine des Juifs et d'autres nationalités, jouent dans cette occasion un rôle plus important que les sentiments positifs. Ce qu'on appelle la question nationale ne peut, à vrai dire, être résolu selon la justice. Elle suppose toujours une lutte. Toute l'histoire n'est qu'une suite d'injustes annexions. Les nationalités, tout comme les aristocraties historiques, sont des produits d'une sélection injuste et violente. On pourrait contribuer à résoudre la question nationale en supprimant l'idée de la souveraineté des États nationaux. Mais le « national » représente un autre côté de l'État national et un autre degré d'objectivation. Le nationalisme correspond à une élévation à l'absolu d'un certain degré d'objectivation. Il comporte la rationalisation de l'irrationnel, la mécanisation de ce qui est organique, la transformation de la qualité humaine en une réalité non humaine. Alors que le national, le populaire s'intègrent comme tous les degrés d'individualisation, dans le concret universel, le nationalisme comme tel n'est pas seulement hostile à l'universel, mais tend à le détruire. Hostile à l'universel, il l'est également au personnalisme. Aussi doit-il être nié, [191] aussi

bien au nom du Personnel qu'au nom de l'Universel. Je ne veux pas dire par là qu'il n'y ait aucun degré intermédiaire entre le personnel et l'universel et que le national ne soit pas ce degré ; mais il ne faut pas que le national absorbe l'un et l'autre ; il faut qu'il soit subordonné à l'un et à l'autre. Il faut en tout cas que le « populaire » passe avant le « national ». Le christianisme est une religion personnaliste et universelle, et non nationale ou raciale. Toutes les fois que le nationalisme proclame : « la France aux Français », « l'Allemagne aux Allemands », « la Russie aux Russes », il révèle son caractère païen et inhumain. Le nationalisme méprise ou méconnaît la valeur et les droits de l'homme, de l'homme fait à l'image de Dieu et porteur du principe spirituel. Le nationalisme repose sur un des sentiments les plus répandus dans le monde : il est à la fois humain, parce que propre à la nature humaine, et inhumain, parce qu'il transforme l'homme en un esclave d'une force extériorisée. C'est commettre une erreur et juger superficiellement que de prétendre qu'en défendant l'Allemand, le Français ou le Russe, on défend un être concret ; défendre l'homme en général, parce que homme, c'est défendre une abstraction. Défendre l'homme en se plaçant au point de vue purement national, c'est défendre des qualités abstraites, et qui ne sont d'ailleurs pas parmi les plus profondes, tandis que défendre l'homme dans ce qu'il a d'humain, et au nom de ce qu'il a d'humain, c'est défendre l'image de Dieu dans l'homme, l'homme complet, ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, ce qui, dans l'homme, n'est pas susceptible d'aliénation, d'objectivation. Bref, c'est défendre l'homme en tant qu'être concret, en tant que personne, en tant qu'être unique et à nul autre pareil. Les qualités nationales et sociales de l'homme sont susceptibles de répétition et de reproduction, se prêtent à la généralisation, à l'abstraction, se laissent transformer en quasi-réalités s'élevant au-dessus de l'homme ; mais derrière elles se cache le noyau profond de l'homme. C'est faire œuvre d'humanité que de défendre cette profondeur humaine. Le nationalisme est une trahison contre la profondeur de l'homme, un péché terrible contre l'image de Dieu dans l'homme. Celui qui ne voit pas un frère dans [192] un homme appartenant à une autre nationalité, celui qui se refuse à voir un frère dans un Juif, par exemple, celui-là n'a pas le droit de se dire chrétien ; plus que cela : il abdique sa propre humanité, il perd sa propre profondeur humaine. Les violentes passions du nationalisme ont pour effet de ramener ses représentants à la surface et d'en faire des esclaves de l'objectivité. Les passions nationalistes sont moins humaines que les passions sociales et sont davantage incompatibles avec la personne. Le sentiment national ne devient profond que lorsqu'il s'agit de la défense de la patrie.

3.1.d) La séduction asservissante de l'aristocratisme. Le double aspect de l'aristocratisme

1

Il existe une séduction de l'aristocratisme, le sentiment plaisant d'appartenir à la classe aristocratique. L'aristocratisme est un phénomène complexe et doit être envisagé comme tel. Le mot même d' « aristocratisme » implique une appréciation positive. Les aristocrates sont, par définition, les meilleurs, les nobles, et l'aristocratie une sélection des meilleurs et des nobles. Mais, en réalité, l'aristocratie historique est loin de comprendre les meilleurs et les nobles. Il faut, en effet, distinguer entre l'aristocratie sociale et l'aristocratie au sens spirituel du mot. L'aristocratie sociale est un produit de la quotidienneté sociale et est soumise aux lois de cette quotidienneté. Comme telle, elle fait partie du règne du déterminisme, et non de celui de la liberté. En tant que membre d'une race historique cristallisée, l'aristocrate est l'homme le plus soumis au déterminisme. Il est en effet déterminé par l'hérédité et par les traditions de sa caste. Dans la vie sociale, le principe aristocratique est un principe fondé sur l'hérédité, et l'hérédité est un déterminisme qui pèse sur la personne ; plus qu'un déterminisme : une fatalité, fatalité de caste, fatalité de sang. L'aristocratisme social est un aristocratisme [193] qui n'a rien de personnel et il comporte des qualités qui n'ont également rien de personnel. C'est ce qui engendre l'orgueil de caste, l'orgueil de la naissance, qui est le principal vice de l'aristocratie. L'attitude fraternelle à l'égard des hommes est difficilement accessible à l'aristocratie, qui est une race génétiquement sélectionnée et dont les propriétés se transmettent héréditairement. Sous ce rapport, l'aristocratisme est en opposition radicale avec le personnalisme qui, lui, comporte des qualités personnelles, indépendantes du déterminisme héréditaire. L'aristocratisme spirituel est, à la différence de l'aristocratisme social, celui de la noblesse de qualités et de dons personnels, un aristocratisme qui ne se laisse pas noyer dans la masse purement quantitative, un aristocratisme de liberté, en opposition avec le déterminisme sous lequel vivent la race et la caste. Il serait ridicule de prétendre qu'un noble qui tient sa dignité de l'hérédité du sang, ou qu'un bourgeois qui fait dériver sa dignité de l'hérédité d'argent, soient, de ce fait même, doués de qualités qui les mettent au-dessus d'un homme n'ayant reçu ni l'une ni l'autre de ces hérédités, et puissent prétendre à une inégalité leur conférant des privilèges. L'homme reçoit ses dons de Dieu, et non de sa caste ou de sa fortune. L'inégalité personnelle et l'inégalité sociale reposent sur des principes différents, et même op-

posés. Le processus de nivellement social, visant à l'abolition de privilèges de classe, peut justement contribuer à la manifestation de l'inégalité ou des inégalités réelles qui existent entre les hommes, c'est-à-dire à la manifestation de l'aristocratisme personnel. Comment se forme une aristocratie sociale ? L'humanité en masse est incapable de s'élever d'emblée à la possession des plus hautes qualités personnelles. La sélection des qualités commence par s'effectuer dans de petits groupes restreints. C'est dans ces groupes que s'élaborent tout d'abord une culture d'un niveau plus élevé, des sentiments et des mœurs plus raffinés ; même la structure corporelle acquiert une forme plus fine. La culture se forme et s'élève toujours par la voie pour ainsi dire aristocratique. Il serait injuste et inexact de dire que l'aristocratisme a toujours été mauvais ; il a, au contraire, toujours présenté un côté positif : une certaine noblesse, une certaine générosité, [194] une bonne éducation, une disposition à la condescendance et à l'indulgence, autant de traits que le parvenu, qui cherche toujours à monter, ignore. L'aristocrate n'éprouve pas le besoin de s'élever, pour la simple raison qu'il a la conscience d'être placé sur une hauteur par le fait même de sa naissance et en vertu de ses origines. Aussi le principe de la sélection aristocratique est-il, au fond, en contradiction avec celui de l'aristocratisme comme tel. Il n'est pas aristocratique de lutter pour le succès et pour les premières places. La sélection est un principe naturaliste, biologique. Le christianisme ne reconnaît pas la sélection. Contrairement aux lois de ce monde-ci, il proclame que les derniers seront les premiers, et les premiers les derniers, ce qui a bouleversé de fond en comble toute la table des valeurs de l'antiquité. Mais à côté des traits positifs, l'aristocratisme contenait aussi des traits repoussants, tels qu'une attitude insolente à l'égard des inférieurs, le mépris du travail, l'orgueil de race qu'aucune qualité personnelle ne justifiait, la suffisance, la tendance à s'isoler, à se refermer sur soi-même, l'indifférence pour le mouvement vivant du monde, l'orientation exclusive vers le passé (toujours « Woher » ? jamais « Wohin » ?). Un groupe aristocratique ne peut se conserver indéfiniment, quelques efforts qu'il fasse pour assurer sa conservation. Sa base s'élargit fatalement et de nouvelles couches ne manquent pas de pénétrer dans ce qui était une couche fermée. L'aristocratie se démocratise, pour ainsi dire, ses qualités baissent. L'isolement du groupe aristocratique amenant sa dégénérescence, il devient nécessaire d'infuser du sang nouveau dans celui qui commence à se glacer. Après les mélanges et la démocratisation, après le processus de nivellement, commence celui de la sélection aristocratique à rebours. Mais cette sélection peut se faire d'après des critères n'ayant rien de commun avec celui de la naissance et de l'hérédité de classe ou de caste. L'aristocratisme d'une race élue est fatalement voué à la disparition. Mais une nouvelle aristocratie peut se former au sein de la bourgeoisie, comme au sein des masses ouvrières et paysannes. Seulement, cette nouvelle aristocratie présentera des qualités psychiques tout à fait différentes.

La différenciation et la sélection qui s'effectuent au [195] cours du processus social ont pour effet la formation de divers groupements. Et chacun de ces groupements ainsi cristallisés tend à asservir l'homme à sa manière. Voici d'abord la bureaucratie, qui existe dans chaque État organisé. Elle a toujours une tendance à augmenter et à élargir son importance. Bien que constituée selon un autre principe que celui de l'aristocratie, selon celui de profession, de fonction au service de la société et de l'État, elle tend à se considérer, elle aussi, comme une aristocratie. Tout en étant au service du peuple, elle tend à se considérer comme une force se suffisant à elle-même, comme maîtresse de la vie, et c'est en cela que consiste son caractère contradictoire. A force de s'élargir indéfiniment, elle devient facilement une excroissance envahissante et parasitaire. La bureaucratie est compatible avec n'importe quel régime social. Une révolution élimine la vieille bureaucratie pour la remplacer aussitôt par une nouvelle, encore plus nombreuse, en se servant souvent des cadres de l'ancienne, prêts à servir n'importe quel régime. La carrière des Talleyrand et des Fouché est très symbolique sous ce rapport. La révolution communiste russe a créé une bureaucratie d'une force et d'une ampleur inconnues jusqu'alors. Elle a créé une nouvelle bourgeoisie ou, plutôt, une nouvelle aristocratie prolétarienne. La vraie aristocratie, l'aristocratie historique, était un groupe fermé et limité qui n'aimait pas s'agrandir et s'adapter à de nouvelles conditions, alors que la bureaucratie s'agrandit indéfiniment, ne tient pas à rester un groupement fermé, à garder ses qualités, et s'adapte facilement à toutes les conditions, à tous les régimes. C'est pourquoi elle ne mérite pas le nom d'aristocratie. On ne peut pas non plus appeler aristocratie la couche supérieure de la bourgeoisie, qui imite l'aristocratie et cherche à s'y infiltrer. La bourgeoisie possède une structure psychique tout à fait différente, dont il sera question plus loin. La vraie aristocratie s'est formée, non par l'accumulation de richesses et de pouvoirs, ni à la faveur de fonctions au service de l'État, mais par l'épée. La vraie aristocratie est d'origine militaire. Lorenz Stein va même jusqu'à dire que la caste signifie la victoire absolue de la société sur l'État. L'aristocratie est une caste qui s'adapte difficilement à l'organisation de l'État : elle [196] est même, en un certain sens, anti-étatique. L'absolutisme étatique s'est formé dans la lutte contre le féodalisme, contre l'aristocratie, avec ses libertés et ses privilèges. On pourrait même dire que la liberté est un principe aristocratique, et non démocratique, car la liberté a toujours été un privilège de l'aristocratie. C'est sa liberté et son indépendance que le chevalier féodal défendait dans son château les armes à la main. Le pont-levis servait à défendre la liberté du chevalier féodal, non sa liberté dans la société et dans l'État, mais sa liberté à l'égard de la société et de l'État, selon une remarque très juste d'Ortega. On oublie trop souvent que la liberté peut être comprise non seulement comme une liberté dans la société, mais aussi comme une liberté à l'égard de la société, comme une limite que la société ne veut pas reconnaître à la personnalité humaine. Les masses populaires n'apprécient pas la liberté et ne souffrent pas de sa

privation. La liberté répond à un besoin aristocratique, elle est un attribut de l'aristocratisme spirituel. La chevalerie a été une immense conquête, une véritable création de la conscience morale. Dans les sociétés humaines, ce furent les aristocrates qui sentirent les premiers s'éveiller en eux le sentiment de l'honneur et de la dignité. Mais ils eurent le tort d'en limiter la validité à leur caste. L'aristocratisme de la liberté, de l'honneur et de la dignité personnelle doit être étendu à tous les hommes, reconnu à tout homme, en tant qu'homme. Peu d'hommes sortis de l'aristocratie ont compris cette nécessité. Mais ici il s'agit justement de l'extension des qualités aristocratiques positives aux grandes masses, de l'aristocratisation intérieure de tous les hommes. Dans l'Egypte ancienne, la dignité d'êtres immortels n'était reconnue qu'aux rois, tous les autres hommes étaient considérés comme dépourvus de cette dignité. En Grèce, on considérait comme immortels d'abord les dieux, puis les demi-dieux, les héros, les surhommes ; mais les hommes en général étaient mortels. Seul le christianisme reconnaît la dignité d'êtres immortels à tous les hommes, ce qui équivaut à une démocratisation absolue de l'idée d'immortalité. Mais une démocratisation qui ne nivelle pas les hommes mécaniquement, qui ne nie pas les qualités, équivaut à une aristocratisation, à la reconnaissance [197] aux autres de qualités et de droits aristocratiques. Tout homme doit être reconnu aristocrate. La révolution sociale doit justement abolir le prolétaire, le dénuement et l'humiliation prolétariens. Le christianisme a renversé le principe de la culture gréco-romaine, en affirmant la dignité de chaque homme, en tant que porteur de l'image de Dieu et en raison de son affinité avec le Fils de Dieu. Et seul le christianisme est à même de concilier le démocratisme, c'est-à-dire l'égalité des hommes devant Dieu, avec le principe aristocratique de la personne indépendante de la masse et de la société, et dont l'aristocratisme est fait de la nature spirituelle de ses qualités. L'aristocratisme chrétien n'a rien de commun avec l'aristocratisme de caste. Le christianisme pur est en opposition radicale avec l'esprit de caste, qui est l'esprit d'un double esclavage : de l'esclavage de la caste aristocratique elle-même et de l'esclavage de ceux que cette caste veut dominer. L'aristocratisme de caste est un aristocratisme clos et fini, tandis que l'aristocratisme chrétien est un aristocratisme ouvert et illimité.

2

La formation de la personne équivaut à l'élaboration d'un type aristocratique, c'est-à-dire d'un homme qui ne se laisse pas absorber par le milieu impersonnel du monde, d'un homme libre et indépendant intérieurement, aspirant à se donner un contenu qualitatif de plus en plus élevé et plein de condescendance et de compassion pour le monde humilié et souffrant, privé de toute possibilité d'élévation. Ce qui caractérise principalement l'aristocratisme authentique, ce n'est pas l'orgueil

présomptueux, mais sa richesse intérieure qui le rend capable de sacrifice, de générosité et de pitié, et c'est l'absence de tout ressentiment. L'aristocratie historique de classe est esclave du passé, des ancêtres, des coutumes et des traditions, elle est cérémonieuse, liée, privée de la liberté de jugement et de celle de mouvement. L'aristocratisme personnel, au contraire, comporte la liberté des jugements et des mouvements ; il n'est lié par rien et est indépendant du milieu social. C'est ce qui fait le double aspect de l'aristocratie. L'aristocratisme [198] personnel, qui est celui des réalisations qualitatives de la personne, subit une socialisation et une extension à des groupes sociaux. Or l'aristocratisme de groupes sociaux peut se constituer d'après un certain nombre de signes : il peut y avoir, par exemple, une caste de prêtres, une hiérarchie de princes d'Église ; il peut y avoir une caste au sens propre du mot, comme celle de la noblesse héréditaire ; il peut y avoir une sélection aristocratique au sein d'une classe non aristocratique, comme la classe bourgeoise ou paysanne. Des groupes sociaux aristocratiques peuvent se former, composés de gens possédant certaines qualités intellectuelles et spirituelles qui manquent au plus grand nombre : académiciens, savants, écrivains. L'élite intellectuelle, disposée à exagérer sa valeur et à s'isoler, est également une caste aristocratique, ayant tous les caractères d'une caste. Peuvent, en outre, former des castes aristocratiques divers ordres secrets : initiés, francs-maçons aux tendances occultistes et mystiques. Les formes d'aristocratisme social, dues à l'extension de l'aristocratisme personnel à un groupe social, sont très variées, et sont toutes une source de servitude pour l'homme. Dans la vie religieuse, par exemple, l'aristocratisme personnel, celui des dons et des qualités personnels, trouve son expression chez les prophètes, chez des apôtres, des saints, des réformateurs religieux. Quant à l'aristocratisme religieux social, il est représenté par une hiérarchie ecclésiastique cristallisée qui, elle, ne dépend plus de qualités personnelles, d'une spiritualité personnelle, c'est-à-dire d'un aristocratisme personnel. L'aristocratisme religieux personnel se trouve sous le signe de la liberté, tandis que l'aristocratisme religieux social se trouve sous le signe du déterminisme et devient facilement une source d'esclavage. Nous sommes ici en présence d'un phénomène que nous connaissons déjà : c'est l'objectivation qui est la source initiale de l'esclavage humain. Elle s'effectue dans l'histoire à la faveur des formes de socialisation les plus variées, c'est-à-dire à la faveur de l'aliénation de qualités personnelles et de leur transfert à des groupes sociaux, où ces qualités perdent leur caractère réel pour assumer un caractère symbolique. L'aristocratie sociale est en effet une aristocratie symbolique, et non réelle, et ses qualités, [199] qui sont un objet d'orgueil, au lieu d'être des qualités propres à des personnes humaines, ne sont que des signes, des symboles génériques. C'est pourquoi l'aristocratie présente un double aspect. La personne aristocratique s'oppose surtout au type du parvenu. Par ses origines, le bourgeois est un parvenu, bien que parmi les gens issus des classes bourgeoises, il puisse y avoir des personnes n'ayant aucun des traits propres au parvenu. L'aristocrate est toujours prêt à

condescendre, tandis que le parvenu cherche toujours à s'élever. Le sentiment de culpabilité et celui de pitié sont des sentiments aristocratiques, tandis que la susceptibilité et l'envie sont des sentiments plébéiens, au sens purement psychologique de ce mot. L'aristocratie du type spirituel est celle de gens chez lesquels le sentiment de culpabilité et la pitié l'emportent sur l'envie et le ressentiment. Mais la socialisation du type aristocratique spirituel, c'est-à-dire la formation d'une caste aristocratique, a pour effet la substitution aux qualités psychiques aristocratiques de qualités tout à fait différentes, telles que l'orgueil, la présomption, le mépris des inférieurs, l'attachement aux privilèges acquis et la recherche d'autres. L'homme moyen de n'importe quelle classe sociale ou de n'importe quel groupe social ne brille jamais par des qualités personnelles hors ligne, déterminé qu'il est par son milieu social, dominé par le quotidien social. Une caste signifie toujours pour l'homme une servitude ; une caste, qu'elle soit aristocratique ou bourgeoise, a toujours pour effet la dépersonnalisation de l'homme. Le prolétariat peut, lui aussi, devenir une caste, une pseudo-aristocratie, et, quand cela arrive, il acquiert toutes les qualités négatives des castes aristocratiques : orgueil présomptueux, négation de la dignité humaine chez les représentants d'autres classes. Il n'y a pas de bonnes classes sociales ; il n'y a que des hommes de bien, et cela dans la mesure où ils ont réussi à se débarrasser de l'esprit de classe ou de caste, à ne se manifester que comme des personnes. Une classe, une caste sont un moyen d'asservissement de l'homme, et l'aristocratisme authentique est celui qui est inhérent à la personne, et non à un groupe social, à une classe, à une caste.

Au problème de l'aristocratisme s'en rattache un autre, [200] non moins important, celui de la différence entre les grands hommes, les hommes extra-ordinaires, et les hommes moyens, ordinaires. Il y a des gens qui aspirent à une vie sortant de l'ordinaire, à une vie n'ayant rien de commun avec la routine quotidienne qui opprime l'homme de toutes parts. Ce n'est pas là, à proprement parler, le problème de l'homme doué, de l'homme de talent ou de génie. Un homme peut posséder des dons extraordinaires, tout en restant médiocre, quelconque. Le règne de la routine quotidienne a, lui aussi, ses génies. Ce sont, pour la plupart, les grands personnages historiques, des hommes d'État, les uns et les autres génies de l'objectivation. L'homme extraordinaire, l'homme remarquable est seulement celui qui ne sait pas se résigner à la routine et au caractère fini de l'existence, qui n'accepte pas l'objectivation définitive de celle-ci. L'objectivation a eu et aura toujours ses grands hommes, mais ce sont des hommes ordinaires, médiocres. C'est ce qui se produit dans les arts et les sciences. D'après certaines théories aristocratiques, l'histoire de l'humanité n'aurait un sens que dans la mesure où elle aboutit à l'apparition de grands hommes, d'hommes remarquables, d'hommes de génie, tout le reste de l'humanité étant destiné à servir d'humus favorable à l'éclosion de cette fleur de l'humanité. La théorie nietzschéenne du « surhomme » constitue l'expression extrême de cette conception. Il s'agit là d'un faux aristocratisme,

inadmissible aussi bien pour la conscience chrétienne que pour la conscience tout simplement humaine. Nul être humain, ne serait-il que le dernier des hommes, ne saurait servir de moyen, d'humus destiné à favoriser l'éclosion d'hommes remarquables, extraordinaires. Nous avons ici affaire à l'objectivation de l'aristocratisme personnel ayant l'esclavage pour effet et pour corollaire. Le vrai aristocratisme ne sort pas de la région du subjectivisme infini et ne crée aucun règne objectif. L'aristocratisme authentique ne comporte aucun droit ou privilège, il n'exige rien pour lui-même ; au contraire : il donne, il assume des responsabilités et il s'impose le devoir de servir. L'homme extraordinaire, remarquable, pourvu de tous les dons, n'est pas un homme à qui tout soit permis ; au contraire : c'est un homme à qui rien n'est permis. Seuls les imbéciles et les [201] hommes nuls croient que tout leur est permis. Une nature aristocratique, une nature géniale (le génie est un tout, il ne se limite pas à la possession d'un don particulier), loin de conférer à l'homme qui en est pourvu une certaine situation sociale, signifient pour lui l'impossibilité d'occuper une situation sociale, l'impossibilité d'une objectivation. Contrairement à ce que prétendait, en se mettant en contradiction avec lui-même, cet irréductible adversaire de l'État qu'était Nietzsche, les vrais aristocrates ne sont pas des maîtres appelés à dominer. Ce sont, au contraire, des hommes qui n'ont pas leur place dans une société fondée sur les rapports de maîtres à esclaves qui sont en vigueur dans le monde objectif. La nature aristocratique est une nature très sensible et très accessible à la souffrance, alors qu'un maître possède une nature grossière et insensible. Le maître n'est, à vrai dire, qu'un plébéien, et la soif de dominer est un désir plébéien. C'est au cours du processus d'objectivation que se révèle le caractère plébéien de l'esprit. Une société objectivée est une formation plébéienne. Cela ne veut cependant pas dire que l'aristocratisme personnel doive rester enfermé en lui-même, sans s'exprimer au dehors. Mais il s'exprime en se plaçant non dans la perspective de la société et du social, mais dans celle du communautaire, de la communion personnaliste, dans celle du *moi* et du *toi*, à l'exclusion du *il*, c'est-à-dire de l'objet. C'est une perspective eschatologique par rapport à ce monde-ci, mais elle signifie la transformation de ce dernier, une rupture de l'inertie née de l'objectivation. Cela signifie aussi que l'homme ne dominera plus l'homme.

3.1.e) La séduction de la vie bourgeoise. L'homme esclave de la propriété et de l'argent

1

S'il y a une séduction de l'aristocratisme et de la servitude qu'il comporte, il y a aussi, et dans une mesure plus grande, la tentation de ce qu'on peut appeler le « bourgeoisisme ». [202] Celui-ci n'est pas seulement une catégorie sociale, en rapport avec la structure de la société divisée en classes, mais il est aussi une catégorie spirituelle. Personne n'a peut-être dénoncé avec plus de force la sagesse bourgeoise que ne l'a fait Léon Bloy dans son livre étonnant : *Exégèse des lieux communs*. L'opposition entre le régime bourgeois et le socialisme est très relative et ne va pas au fond du problème. Herzen a très bien vu que le socialisme peut être bourgeois. La vision du monde de la plupart des socialistes est telle qu'ils n'ont aucune idée du côté spirituel du problème qui se pose à propos du régime et du mode de vie bourgeois. Le bourgeois, au sens métaphysique du mot, est un homme qui ne croit qu'au monde des choses visibles et palpables, et aspire à occuper dans ce monde une situation sûre et stable. Il est esclave du monde visible et de la hiérarchie des situations qui y est établie. Il juge les hommes, non d'après ce qu'ils sont, mais d'après ce qu'ils ont. Le bourgeois est l'homme de ce monde, le roi de la terre. C'est lui qui a eu l'idée de devenir le roi de la terre, car c'est en cela que consistait sa mission. L'aristocrate s'emparait de terres, contribuait par l'épée à l'organisation de royaumes. Mais il n'a pas pu devenir le roi de la terre, le citoyen de ce monde, car il se heurtait à des limites qu'il n'a jamais pu franchir. Le bourgeois est profondément enraciné dans ce monde où il s'est installé, et il en est satisfait. Il ne se rend guère compte de la vanité, de la nullité des biens de ce monde. Il ne prend au sérieux que la puissance économique devant laquelle il s'incline le plus souvent d'une façon toute désintéressée. Le bourgeois vit dans le fini, il redoute les prolongements à l'infini. En fait d'infini, il ne reconnaît que celui du développement économique ; quant à l'infini de la vie spirituelle, il se trouve dissimulé à sa vue par le paravent formé par l'ordre de vie qu'il a adopté. Il reconnaît l'infinité de l'accroissement du bien-être, il ne voit pas de limites à l'organisation de la vie, mais tout cela l'emprisonne de plus en plus dans le fini. Le bourgeois est un être qui ne veut pas se transcender, parce que le transcendant le détourne de sa principale préoccupation : celle de s'organiser sur la terre. Le bourgeois peut être « croyant » et « religieux », il peut, pour garder la place qu'il occupe [203] sur la

terre, invoquer la « foi » et la « religion ». Mais la « religion » du bourgeois est toujours une religion du fini, qui lui cache l'infini spirituel. Il est individualiste, surtout lorsqu'il s'agit de propriété et d'argent, mais il est antipersonnaliste, l'idée de personne lui est étrangère. Il est, au fond, collectiviste, en ce sens que sa conscience, ses jugements sont, pour ainsi dire, socialisés, il est un être de groupe. Ses intérêts sont individuels, mais sa conscience a un caractère collectif. Si le bourgeois est un citoyen de ce monde, le prolétaire est un être privé de citoyenneté et n'ayant pas conscience d'être citoyen du monde. Pour lui, il n'y a pas place sur cette terre telle qu'elle est, il ne trouvera sa place que sur une terre transfigurée. C'est ce qui a fait naître l'espoir que le prolétaire réussira à transformer cette terre et à y créer une vie nouvelle. Cet espoir ne se réalise jamais, car lorsque le prolétaire est victorieux, il devient bourgeois à son tour, citoyen de ce monde transformé et roi de cette terre transfigurée. Alors recommence la même histoire, l'histoire éternelle. Le bourgeois est appelé à durer aussi longtemps que ce monde, son existence ne se rattache à aucun régime en particulier, bien que ce soit dans le régime capitaliste qu'il a remporté ses plus brillantes victoires et atteint son plus haut degré de prospérité. Le bourgeois et le prolétaire sont des entités corrélatives, qui se transforment facilement l'une dans l'autre. Déjà, dans ses œuvres de jeunesse, Marx avait défini le prolétaire comme un homme chez lequel l'aliénation de la nature humaine a atteint l'extrême degré. Cette nature doit lui être rendue, mais il la retrouve le plus facilement en devenant bourgeois. Le prolétaire aspire à devenir un bourgeois, non cependant un bourgeois individualiste, mais un bourgeois collectivisé, c'est-à-dire dans un régime social nouveau. Au point de vue social, c'est le prolétaire qui a raison dans sa querelle avec le bourgeois, et l'opposition contre son élévation au grade de bourgeois doit s'appuyer sur des arguments, non d'ordre social, mais d'ordre spirituel. La révolution dirigée contre le règne de la bourgeoisie est une révolution spirituelle. Loin d'être en opposition avec la vérité de la révolution sociale, qui est celle de la transformation de la situation sociale du prolétariat, elle se borne à imprimer [204] à cette revendication un caractère spirituel. Le bourgeois est l'être le plus objectivé, le plus projeté au dehors, le plus étranger à l'infinie subjectivité de l'existence humaine. Ce qui caractérise le bourgeois, c'est le manque de liberté spirituelle, la soumission totale de son existence au déterminisme. Le bourgeois veut tout pour lui, mais il ne pense et ne parle jamais en son propre nom ; il possède des propriétés matérielles, mais aucune propriété spirituelle.

Le bourgeois est un individu, et un individu souvent fort encombrant, mais il n'est pas une personne. Le bourgeois vit et évolue dans un élément impersonnel. Toutes les classes sociales ont d'ailleurs tendance à entrer dans cette atmosphère, car s'embourgeoiser est à la portée de tout le monde : de l'aristocrate aussi bien que du prolétaire et de l'intellectuel. Le bourgeois est incapable de surmonter ce qui fait de lui un bourgeois. Il est toujours esclave : esclave de sa propriété et de

son argent, de sa volonté d'enrichissement, de l'opinion publique bourgeoise, des situations sociales, esclave de ceux qu'il exploite et qu'il craint. La vie bourgeoise est faite d'esclavage psychique, d'esclavage de l'esprit, de soumission à des déterminations extérieures. C'est le bourgeois qui crée le royaume des choses, mais ce sont les choses qui le gouvernent et le dominent. Il a contribué d'une façon prodigieuse au vertigineux développement de la technique, mais c'est la technique qui le gouverne et qui a fait de lui son esclave. Le bourgeois a rendu des services inappréciables dans le passé, il a fait preuve d'un esprit d'initiative extraordinaire, on lui doit beaucoup de découvertes, il a développé les forces productives de l'homme, il a vaincu les puissances du passé et ouvert des perspectives d'avenir, d'un avenir qu'il se représentait sous l'aspect d'une augmentation de puissance infinie. Ce n'est pas le point de départ qui intéresse le bourgeois, mais le point d'arrivée. C'est le bourgeois qui fut, à un moment donné, le Robinson Crusoé. Mais pendant la période de sa jeunesse créatrice, il n'était pas encore bourgeois. Il n'a revêtu le type bourgeois que plus tard. Pour juger l'évolution du bourgeois, il faut se placer au point de vue dynamique. Il n'a pas toujours été le même. Cette orientation du bourgeois vers l'avenir, cette volonté d'élévation, d'enrichissement, [205] de conquête des premières places, ont créé le type de l'arriviste. C'est, en effet, l'arrivisme qui caractérise principalement la conception bourgeoise du monde, et c'est surtout par ce trait qu'il s'oppose profondément à l'aristocratisme. Contrairement à l'aristocrate qui ne s'en souvient que trop bien, le bourgeois ne garde pas le souvenir de ses origines, ne cherche pas à rattacher son présent à son passé. C'est lui surtout qui a créé le luxe dépourvu de tout style et lui a asservi la vie. Le luxe bourgeois tue la beauté, dont il veut faire une arme de la richesse, ce qui ne peut qu'amener sa perte. Dans la société bourgeoise, fondée sur le pouvoir de l'argent, le luxe a surtout pour but de contenter la femme. C'est la femme, objet de culte pour le bourgeois, qui crée le culte du luxe, d'un luxe qui ne connaît pas de limite, et qui constitue en même temps l'extrême limite de la dépersonnalisation, de la perte de la dignité personnelle. En tant qu'existence intérieure, l'être humain disparaît, noyé dans une atmosphère de luxe. L'extérieur même de l'homme revêt un caractère artificiel qui ne permet plus de discerner le visage humain. La femme bourgeoise, à l'intention de laquelle le bourgeois crée un monde de luxe fictif et pour laquelle il commet des crimes, rappelle une poupée, cet être artificiel par excellence. Ce serait ici le cas de rappeler la philosophie du vêtement de Carlyle. Marx attribuait au bourgeois une mission positive, à savoir le développement des forces productives, et un rôle négatif, voire criminel : l'exploitation du prolétariat. Mais il ne voyait dans le bourgeois qu'une catégorie sociale, sans approfondir davantage sa nature. Le bourgeois a une tendance irrésistible à créer un monde fictif qui asservit l'homme, et à dissocier le monde des réalités authentiques. Le bourgeois a créé le monde le plus fictif, le plus irréel, le plus angoissant dans son irréalité : celui de l'argent. Et cette création dépourvue de tout noyau réel

possède une puissance terrible, un pouvoir effrayant sur l'homme et la vie humaine : il constitue et renverse les gouvernements, asservit les masses ouvrières, engendre le chômage et la faim, rend de plus en plus fictive la vie des hommes n'ayant pas eu de chance dans ce règne. Léon Bloy avait raison. L'argent est un mystère, il y a quelque chose de mystérieux dans le pouvoir exercé par [206] l'argent. Le règne de l'argent, qui est l'extrême limite de la dépersonnalisation, rend fictive la propriété elle-même. Et Marx, de son côté, a eu raison de dire que le capitalisme détruit la propriété personnelle.

2

Entre le bourgeois et la propriété, il existe des rapports tout à fait particuliers. Le problème du bourgeois est en effet celui des rapports entre « être » et « avoir ». Le bourgeois se définit, non par ce qu'il *est*, mais par ce qu'il *a*. C'est d'après ce critère qu'il juge d'ailleurs les autres. Le bourgeois est un possédant, il possède de l'argent, des richesses, des instruments de production, il occupe une situation dans la société. Mais ce qu'il possède, ce avec quoi il forme un tout indivisible ne représente pas ce qu'il est, c'est-à-dire sa personne. La personne est ce que l'homme *est*, elle demeure, alors même qu'il ne possède plus rien. Elle est indépendante de la propriété, du capital. C'est la propriété qui doit dépendre de la personne, qui doit être une propriété personnelle. La négation du régime bourgeois capitaliste n'est pas celle de la propriété en général : elle est, au contraire, l'affirmation de la propriété personnelle que ce régime a abolie. La propriété personnelle est une propriété réelle, acquise par le travail. Une propriété qui devient un moyen d'asservissement et d'oppression de l'homme par l'homme est inadmissible. La propriété à base réelle et personnelle ne peut être une création de l'État ou de la société. L'État et la société ne sauraient être sujet de propriété, comme ils ne sauraient être sujets de quoi que ce soit. Ce n'est qu'à la faveur de l'objectivation que l'État ou la société peuvent devenir sujets de propriété. L'un et l'autre ne peuvent jouer que le rôle d'intermédiaires, de régulateurs, de garants, ils doivent s'opposer à ce que la propriété se transforme en arme d'exploitation. Ni l'individu, ni l'État, ni la société ne peuvent être des propriétaires absolus. Il en est de la propriété comme de la souveraineté. On ne peut pas étendre à l'État ou à la société la propriété d'une personne particulière. Ce serait créer une nouvelle tyrannie et un [207] nouvel esclavage. La propriété est, par sa nature, chose limitée et relative, fonctionnelle par rapport à la personne. La seule propriété admissible et réelle est la possession. C'est seulement en tant que possession que la propriété est une affaire humaine, fonctionnelle, relative à l'homme. Par elle-même, la propriété n'a rien de sacré ; l'homme seul est sacré. Le monde bourgeois a faussé la notion de propriété, en déshumanisant celle-ci, en lui asservissant l'homme, en faisant de la propriété le

critère d'après lequel l'homme doit être traité. Et ici nous sommes en présence d'un phénomène étonnant. Les adversaires du socialisme, les apologistes du régime capitaliste se plaisent à répéter que c'est la propriété qui assure à l'homme sa liberté, qui est la condition de son indépendance. Enlevez, disent-ils, à l'homme la propriété, remettez-la à l'État et à la société, et vous ferez de l'homme un esclave, privé de toute indépendance. Mais si cette affirmation est exacte, elle constitue la condamnation la plus impitoyable du régime capitaliste bourgeois, où la plus grande partie du peuple ne possède aucune propriété. Elle constitue l'aveu de l'esclavage du prolétariat, de sa privation de liberté et d'indépendance, l'aveu de l'illégitimité de la propriété détenue par la bourgeoisie, en tant que source d'esclavage et d'oppression. Si la propriété est une garantie de la liberté et de l'indépendance de l'homme, de tous les hommes, l'existence d'un prolétariat privé de propriété est inadmissible. Mais le bourgeois ne veut l'indépendance et la liberté que pour lui-même, et il ne connaît pas d'autre liberté que celle que lui assure la propriété. Celle-ci remplit en effet une double fonction : elle peut être une garantie de la liberté et de l'indépendance, mais elle peut aussi faire de l'homme un esclave du monde matériel, du monde des objets. La propriété perd de plus en plus son caractère individuel. Telle est l'action de l'argent, ce grand facteur de l'esclavage de l'homme et de l'humanité. L'argent est le symbole de l'impersonnel, il rend possible l'échange impersonnel de toute chose contre n'importe quelle chose. Mais même en tant que propriétaire, le bourgeois perd son nom propre et devient un anonyme. Dans le royaume de l'argent, dans les livres de comptabilité des banques, on ne trouve que des chiffres, derrière lesquels les noms des [208] propriétaires disparaissent. L'homme s'éloigne de plus en plus du monde réel, pour se perdre dans un monde fictif. Le règne de l'argent est doublement affreux, car son pouvoir ne constitue pas seulement une offense pour le pauvre et le non-possédant, mais fait de l'existence humaine une fiction, quelque chose de spectral. Le règne du bourgeois aboutit à la victoire de la fiction sur la réalité. Or la fiction constitue l'expression extrême de l'objectivation de l'existence humaine. Contrairement à ce qu'on pense généralement, la réalité est l'attribut non de l'objectif, mais du subjectif. La primauté revient au sujet, et non à l'objet. Que la propriété soit en mauvaise posture, c'est ce qui ressort déjà du fait que les gens se sentent mal à l'aise toutes les fois qu'il est question d'argent et de propriété. Il serait injuste de dire que le bourgeois est un être cupide qui ne pense toujours qu'au profit. Un bourgeois peut être un homme sans égoïsme, il peut aimer d'une façon désintéressée l'esprit bourgeois, on peut même admettre un amour désintéressé de l'argent et du profit. Max Weber a fort bien montré qu'il y avait, à l'époque du capitalisme naissant, ce qu'il appelle une *Innerweltliche Askese* (ascèse intra-mondaine). Le bourgeois peut être un ascète ne recherchant pas les jouissances et les commodités de la vie, il peut être un homme attaché à des idées. Il serait également injuste de dire que le bourgeois mène toujours une vie heureuse. Les sages de tous les pays et de tous les

temps n'ont pas cessé de répéter que les richesses et l'argent ne procurent pas le bonheur ; c'est devenu un lieu commun. Ce qui, à mon avis, importe de plus, c'est que le bourgeois est esclave lui-même et transforme en esclaves les autres. Et ce qui asservit, c'est la force impersonnelle, qui exerce son pouvoir aussi bien sur le bourgeois que sur le prolétaire et qui projette l'existence humaine dans l'objectivité. Le bourgeois peut être un homme vertueux et un observateur et gardien des normes. Mais la domination démoralise le bourgeois, comme elle démoralise toute classe dominante. Or ce qui démoralise le plus, c'est la domination qui s'appuie sur l'argent.

Il serait naïf de penser que pour vaincre et supprimer le bourgeois, il suffise de changer le régime social, en transformant, par exemple, le régime bourgeois en un régime [209] collectiviste ou communiste. Le bourgeois est éternel, il existera aussi longtemps que durera le monde, il se transforme sans cesse, sachant s'adapter à toutes les conditions. Un bourgeois peut aussi bien devenir communiste qu'un communiste bourgeois. C'est une question de structure psychique, et non de régime social. Mais on aurait tort d'en conclure qu'il ne faut pas toucher à la structure sociale. Ce qu'il ne faut pas, c'est seulement s'imaginer qu'une nouvelle structure sociale crée automatiquement un homme nouveau. Le socialisme et le communisme peuvent être bourgeois d'esprit et réaliser seulement une répartition plus juste et plus équitable des prérogatives bourgeoises. Le bourgeois ne croit pas sérieusement à l'existence d'un autre monde, alors même qu'il professe officiellement une foi religieuse. Il apprécie les qualités d'une religion dans la mesure où elle contribue à maintenir la structure de ce monde et sa propre position dans celui-ci. Il ne se risquerait jamais à sacrifier quoi que ce soit de ce monde-ci au nom d'un autre. Le bourgeois aime proclamer que le monde est en train de périr et touche à sa fin, toutes les fois qu'il a des raisons de craindre la fin de sa propre puissance, toutes les fois que les ouvriers formulent des revendications tendant à l'amélioration de leur état. Mais il ne s'agit là que d'une rhétorique conventionnelle. Le bourgeois ignore la perspective eschatologique, il est insensible aux problèmes d'eschatologie, car l'eschatologie a quelque chose de révolutionnaire, elle annonce la fin du transitoire règne bourgeois. Le bourgeois croit que son règne durera éternellement, et il éprouve de la haine pour tout ce qui rappelle la fin possible de ce règne. Mais, en même temps, il est lui-même une figure eschatologique, une figure qui représente un des termes de l'histoire du monde. Si le monde doit finir, ce sera en partie à cause de l'existence du bourgeois, car sans lui le monde pourrait se prolonger éternellement. Mais comme le bourgeois ne veut pas la fin, qu'il veut demeurer éternellement dans la position qu'il occupe, la fin surviendra fatalement. Le bourgeois veut l'infinité quantitative et dédaigne l'infinité qualitative qui, seule, est éternelle. La réalisation du bourgeois, qui s'effectue par des voies différentes, est opposée à celle de la personne. Mais le bourgeois n'en est pas moins un homme, [210] fait à l'image de Dieu ; il est tout simplement un pécheur ayant pris

le péché pour une norme ; aussi faut-il le traiter comme un homme, comme une personne en puissance. Il est déloyal de ne voir dans le bourgeois qu'un ennemi à détruire. C'est ce que font ceux qui veulent prendre sa place, devenir bourgeois à leur tour, atteindre à leur tour le sommet de la vie sociale. Ce qu'il faut combattre, c'est la domination, c'est l'esprit bourgeois, où qu'il se manifeste. Mais il ne faut pas chercher à lui ressembler, il ne faut pas le considérer comme un moyen. Si le bourgeois trahit son humanité, il ne faut pas trahir l'humanité par l'attitude qu'on prend envers lui.

3.2. a) La séduction et l'esclavage de la révolution. Son double aspect

1

La révolution est un événement qui se produit à toutes les époques dans les destinées des sociétés humaines. Il y a eu des révolutions dans tous les temps, même les plus anciens. L'Egypte ancienne a connu beaucoup de révolutions, et c'est seulement le recul qui fait apparaître ce pays comme un bloc inentamé qui nous frappe par son ordre hiérarchique. Il y eut également beaucoup de révolutions en Grèce et à Rome. À toutes les époques, les classes inférieures, opprimées et laborieuses, se révoltèrent, ne voulant pas supporter plus longtemps l'humiliation et l'esclavage et renversèrent l'ordre hiérarchique qu'on croyait éternel. Or, dans le monde objectivé, il n'y a rien d'éternel, rien qui ait été établi par Dieu. On ne peut réaliser qu'un équilibre provisoire et un bien être apparent et fragile. Il suffit souvent d'un petit intervalle pour que les hommes s'habituent à l'absence de crises, de guerres, de révolutions. Mais le terrain n'en reste pas moins volcanique. Les années de stabilité et de tranquillité passent vite ; la lave jaillit de nouveau des profondeurs de la terre et [211] on se trouve de nouveau en présence de contradictions insurmontables. Les révolutions, inévitables dans la vie des sociétés, inspirent aux uns horreur et dégoût, mais éveillent chez d'autres l'espoir d'une vie nouvelle et meilleure. C'est un Prince de ce monde qui gouverne la société humaine, et il la gouverne dans l'injustice. Aussi est-il naturel que des révoltes éclatent périodiquement contre ce gouvernement fondé sur l'injustice. Mais le Prince du monde ne tarde pas à profiter de ces révoltes pour se livrer à de nouvelles injustices, et c'est ce qui confère à la révolution un double aspect. Par la révolution s'accomplit le jugement de Dieu. La révolution comporte un moment eschatologique, on dirait qu'elle annonce l'approche de la fin des temps. Mais la révolution est en même temps une maladie, elle montre qu'il ne s'est pas trouvé de forces créatrices pour réformer la société, que ce sont les forces d'inertie qui ont pris le dessus. Il y a dans la révolution un élément démoniaque, elle constitue l'explosion de l'esprit de vengeance, de haine, de meurtre. C'est le ressentiment accumulé qui agit à travers la révolution et refoule ou annihile les sentiments inhérents à l'activité créatrice. On ne peut souhaiter qu'une révolution d'où l'élément démoniaque soit absent, mais c'est bien celui-ci qui, à un moment donné, l'emporte toujours. La révolution, lorsqu'elle reste dans certaines limites, s'effectue sous le signe de la liberté ; mais ces limites dépassées, elle se place sous le signe de la fatalité. La révolution est le *fatum* des

sociétés humaines. Par la révolution, l'homme veut se libérer de l'esclavage par rapport à l'État, à l'aristocratie, à la bourgeoisie, aux sanctuaires et aux idoles corrompus par le mensonge, mais il ne tarde pas à devenir l'esclave d'une nouvelle tyrannie. Herzen était bien révolutionnaire et socialiste. Mais il était libre d'illusions optimistes et il avait une vision pénétrante de l'avenir. Il appelait à la « lutte des hommes libres contre les libérateurs de l'humanité ». Il disait que « les masses entendent par égalité une égale oppression et que la vérité appartient à la minorité ». Et il ajoutait : « l'homme ne connaîtra pas la liberté tant que tout ce qui est politique et religieux ne sera pas devenu humain et simple » ; « il ne suffit pas de haïr la couronne, il faut aussi renoncer au respect du bonnet [212] phrygien ; il ne suffit pas de taxer de crime le lèse-majesté, mais il faut aussi voir un crime dans le *salus populi* ». Cela signifie que Herzen était un personnaliste et que son révolutionnarisme était également personnaliste, malgré la naïveté et la faiblesse de la justification philosophique de son personnalisme. Cela signifie également que Herzen était affranchi du mythe révolutionnaire. Il voulait être révolutionnaire, mais tout en préservant la liberté humaine, sans abdiquer sa liberté de jugement. Tâche extrêmement difficile. La révolution la plus difficile, celle qui n'a encore jamais été faite, et qui serait la plus radicale de toutes les révolutions, ce serait la révolution personnaliste, faite au nom de l'homme, et non au nom de telle ou telle société. La révolution vraie, profonde, est celle qui a pour but le changement des principes sur lesquels repose la société, au lieu de s'inscrire dans l'histoire comme s'étant signalée par une effusion de sang qui a eu lieu tel jour et à telle heure. Or, c'est la personne seule qui est profondément révolutionnaire ; quant à la masse, qui se compose d'hommes moyens, elle est au contraire profondément conservatrice. Les mouvements révolutionnaires ont toujours été antipersonnalistes, c'est-à-dire réactionnaires, c'est-à-dire défavorables à la liberté de l'esprit, de la personne, des jugements personnels. Tout en étant dirigées contre le despotisme et la tyrannie, les révolutions ont toujours abouti, à un certain moment, qui était un moment de déception, à la dictature et à la tyrannie, à la suppression de la liberté. La révolution est une guerre qui divise la société en deux camps et se liquide par une dictature militaire. Elle a beau se prévaloir de mots d'ordre démocratiques, la démocratie n'en est pas moins faite que pour la vie pacifique et non pour les révolutions. La révolution signifie une rupture dans la vie d'une société. La continuité ou ce qu'on appelle la nature « organique » du développement est une utopie. L' « organique » est plus utopique et plus irréalisable que le révolutionnaire et le discontinu, de même qu'une catastrophe est plus réalisable que le développement pacifique qui reste fidèle aux traditions. Les tendances extrêmes ont plus de réalité que les tendances modérées. Dans leur développement, les sociétés humaines aboutissent à un point qui est celui de [213] la mort, car, pour revivre, il faut commencer par mourir, il faut que le passé, qui est un passé de péché, soit mis en croix. Or, une révolution n'est autre chose qu'une mort partielle ; beaucoup de choses meurent du fait

d'une révolution ; c'est de la mort que naît une vie nouvelle. Mais cette vie nouvelle n'est jamais telle que la rêvaient les révolutionnaires. L'homme et le peuple passent par une phase de dédoublement et de malheur (la conscience malheureuse de Hegel), sans quoi il n'y a ni harmonie ni plénitude. Ce monde est ainsi fait que la conquête pacifique du bonheur y est impossible. Les classes ayant joui d'un bien-être et d'un bonheur relatifs doivent inévitablement passer par le malheur et périr. L'idée d'un bonheur sans fin est une des plus absurdes illusions, surtout lorsque le bonheur est fondé sur l'injustice. Ce n'est pas la justice qui règne dans ce monde, mais le pouvoir cruel, inhumain du *fatum*.

Il est naïf et ridicule de juger les révolutions du point de vue des normes rationnelles et morales. Confrontées avec ces normes, elles se révéleront toujours irrationnelles et amorales. Une révolution est irrationnelle par sa nature, elle est la manifestation des forces élémentaires et aveugles qui existent toujours chez les masses humaines, mais restent contenues jusqu'à un certain moment. Les révolutions, comme les contre-révolutions, déchaînent des instincts sadiques qui sommeillent toujours dans l'âme humaine. Et c'est ici qu'apparaît ce qu'il y a de paradoxal dans les révolutions. Tout en étant irrationnelles, tout en étant dues au déchaînement des instincts irrationnels, les révolutions sont le produit d'idéologies rationalistes et comportent des processus de rationalisation. On se sert de forces irrationnelles pour réaliser des mots d'ordre rationnels. Des traditions souvent irrationnelles, souvent absurdes et injustes, accumulées pendant des siècles et faisant obstacle à l'épanouissement de la vie, sont renversées pour être remplacées par une organisation rationnelle. L'avenir qu'une révolution prétend fonder est toujours un avenir rationnel, qui naîtra du triomphe de la raison. Mais la raison doit triompher grâce à la révolte des forces irrationnelles. On retrouve ces rapports entre le rationnel et l'irrationnel dans les deux plus grandes révolutions [214] de l'histoire moderne : la française et la russe. Les activistes de la révolution sont mus par un sentiment de vengeance, qui peut s'expliquer, mais qui affecte des formes élémentaires et irrationnelles, voire extravagantes. Une révolution est toujours hantée et inspirée par la haine du passé ; elle ne peut ni exister, ni se développer et s'intensifier si elle ne s'inspire pas de la haine du passé, considéré comme un mortel ennemi. Lorsque cet ennemi n'existe plus en réalité, on l'invente, on en fait un mythe, dans le seul but d'entretenir cette haine. Le bien dépend du mal, la révolution dépend de la réaction. La haine est une source d'inspiration. Comme dans l'histoire en général, le mythe joue dans la révolution un rôle infiniment plus grand que la réalité. Mais un autre sentiment que la haine joue encore dans les révolutions un rôle décisif : la peur. Les dirigeants d'une révolution, ceux qui occupent ses sommets, vivent dans une peur perpétuelle, ne se sentent jamais rassurés. La peur accompagne d'ailleurs toujours le pouvoir. Et c'est elle qui explique les cruautés des révolutions, c'est elle qui rend inévitable la terreur dont elles se servent. Celui qui est obsédé par la peur commence toujours par persécuter, et

l'homme atteint de la manie de la persécution est un homme dangereux, un homme dont on peut toujours craindre qu'il devienne persécuteur à son tour. Rien de plus terrible que les hommes obsédés par la peur, voyant partout des dangers, des complots, des attentats. Ce sont ces hommes obsédés par la peur, peur qui peut être animale et mystique, qui créent des tribunaux d'inquisition, qui dressent des bûchers, qui torturent, guillotinent et fusillent des gens sans nombre. Les persécutions, les tortures et les exécutions d'hérétiques s'expliquent, elles aussi, par la peur. La peur du mal et des méchants (c'est-à-dire de ceux qui sont considérés comme tels par une certaine religion ou une certaine conception du monde) est un des plus grands maux de la vie et de l'histoire humaines. Elle déforme la nature humaine, obscurcit la conscience humaine, transforme souvent l'homme en une bête sauvage. C'est ce qui arrive dans les révolutions et les contre-révolutions, qui reposent sur les mêmes mobiles psychiques, et dans les guerres. Rien de plus dangereux qu'un homme qui n'obéit qu'à [215] des réactions négatives, et dont la conscience est fermée à tout autre sentiment que celui de la peur que lui inspire un certain mal. Une révolution peut être provoquée par la révolte de la dignité personnelle, opprimée dans l'ancienne vie, par l'éveil du besoin de liberté, de jugement personnel. Mais dans le tourbillon même de la révolution, le jugement personnel et la conscience personnelle subissent une éclipse et sont remplacés par le jugement et la conscience collectifs. La révolution donne naissance à un processus d'objectivation, de projection de la nature humaine dans le monde objectif, alors qu'une vraie révolution, une révolution radicale devrait être une victoire sur toutes les objectivations, un passage à la libre subjectivité. La peur engendrée par la projection au dehors de l'existence humaine a pour effet une séparation militaire du monde en deux camps. Le monde hostile se trouve unifié et universalisé, on n'y trouve pas de « toi », mais seulement des « non-moi ». Or, ce « non-moi » comprend les mondes les plus variés. La peur engendre toujours une conscience manichéenne qui partage le monde en deux royaumes : celui d'Ormuzd et celui d'Ahriman. Il en résulte une plus grande concentration de la conscience, une plus grande tension de la lutte. Pourtant, en réalité, ce sont les mêmes hommes qui agissent plus ou moins dans les deux camps, sont sujets à des explosions de cruauté, mais sont mus également par l'instinct d'humanité et sont capables de pitié et de bonté. Généralement, cependant, c'est le mauvais qui l'emporte sur le bon. Il y a, certes, des partis dans lesquels se trouvent pour ainsi dire concentrés tous les mauvais instincts, et rien ne déforme autant un homme que les monomanies. Lorsque, par exemple, l'idée que tout le mal du monde vient des Juifs, des francs-maçons, des bolcheviques, des hérétiques ou de la bourgeoisie (non réelle, mais telle qu'elle se présente à l'imagination) s'empare d'un homme, il se transforme en une bête sauvage, alors qu'il peut être d'autre part le meilleur homme du monde. C'est là une manifestation remarquable de l'esclavage humain. Il est possible que Marat se fût révélé bête sauvage dans n'importe quelle occasion. Mais on a dit de Robes-

pierre que s'il avait vécu à une époque paisible et tranquille, il aurait été un avocat de province vertueux, [216] doux et humain. Et il est tout à fait certain que dans d'autres temps Dzerjinski [6], loin d'être un sanguinaire, aurait été un homme plein de tendresse et d'amour. Et l'on sait que Torquemada était, de sa nature, un homme plutôt bon et aimant.

2

Les révolutions poursuivent de grands buts : l'affranchissement de l'homme de l'oppression et de l'esclavage. Ceux qui ont préparé la révolution étaient des hommes héroïques, capables de sacrifier leur vie à une idée. Mais une fois qu'elles ont triomphé, les révolutions détruisent la liberté, sans en laisser la moindre trace, elles s'en méfient plus qu'on ne s'en méfiait avant la révolution, et ses auteurs, une fois installés au pouvoir, deviennent féroces, cruels et se déshonorent en versant le sang humain. Le révolutionnaire d'avant la révolution et le révolutionnaire tel qu'il se montre en pleine révolution apparaissent comme deux hommes différents, au point que le visage lui-même semble avoir changé. Les horreurs qui accompagnent les révolutions ne font pas partie des buts qu'elles poursuivent. Ces buts se réduisent à l'instauration du règne de la justice, de la liberté, de l'égalité, de la fraternité et d'autres grandes valeurs. Les horreurs ne sont inhérentes qu'aux moyens. Une révolution veut triompher à tout prix. Or, le triomphe ne s'obtient que par la force, et la force se transforme facilement en violence. C'est dans leur attitude envers le temps que les révolutionnaires commettent une erreur fatale qui consiste à ne voir dans le présent qu'un moyen en vue de l'avenir considéré comme fin. Aussi se croit-on autorisé à user à l'égard du présent de violence et d'asservissement, de cruautés et de massacres, en réservant la liberté et l'humanité pour l'avenir, en transformant le présent en une vie de cauchemar, et en préparant pour l'avenir une vie édénique. Mais le grand secret consiste justement en ceci que le moyen est plus important que la fin. Ce sont justement les moyens qu'on [217] emploie, le chemin qu'on suit qui révèlent l'esprit dont les hommes sont animés. C'est selon la pureté plus ou moins grande des moyens et du chemin qu'on peut juger de la nature ou, plutôt, de la pureté de l'esprit. Cet avenir qui doit soi-disant voir la réalisation de buts si élevés ne viendra jamais, il ne sera jamais débarrassé des moyens dont on a usé pour l'édifier. La violence n'aboutit jamais à la liberté, la haine n'engendre jamais la fraternité, et la négation de la dignité humaine chez ceux à qui nous sommes hostiles n'aboutira jamais à l'affirmation générale de la dignité humaine. Dans le monde de l'objectivation il se produit toujours, entre les moyens et les fins, une rupture qui ne peut se produire dans l'existence authentique, dans le monde du

[6] Chef de la première « Guépéou » russe.

subjectif. La fatalité d'une révolution consiste en ce qu'elle aboutit inévitablement, nécessairement à la terreur, qui équivaut à la perte de la liberté de tous et de chacun. Une révolution débute en pureté, elle proclame la liberté. Mais au fur et à mesure de son développement intrinsèque, et sous l'action de la fatale dialectique qui lui est immanente, la liberté disparaît, pour faire place au règne de la terreur. La peur d'une contre-révolution s'empare d'elle, et cette peur lui fait, pour ainsi dire, perdre la tête. Cette peur augmente à mesure que la révolution remporte des victoires, et elle atteint son maximum lorsque le triomphe de la révolution est définitif. C'est là le paradoxe de la révolution, mais aussi, et peut-être dans une mesure plus grande, le paradoxe de la victoire en général. Le vainqueur, au lieu de se montrer généreux et humain, devient cruel et impitoyable, assoiffé de destruction. La victoire est une des choses les plus terribles dans ce monde. Malheur aux vainqueurs, et non pas aux vaincus. On pense généralement que les vaincus deviennent des esclaves, sans faire attention à un phénomène plus profond, celui des vainqueurs devenant esclaves. Le vainqueur est l'homme du monde le moins libre, il est un homme asservi, sa conscience est obscurcie. La terreur est une des manifestations les plus basses de la vie humaine, conséquence de la chute de l'homme qui a perdu jusqu'à l'apparence humaine. Celui qui pratique la terreur cesse d'être une personne et tombe au pouvoir de forces démoniaques. Et je parle ici principalement de la terreur collective [218] et organisée, pratiquée par ceux qui se sont emparés du pouvoir. La terreur est un produit de la peur, le triomphe des instincts d'esclave. Et elle comporte un monstrueux mensonge, elle ne saurait se maintenir sans le recours à des symboles mensongers. La terreur révolutionnaire et la terreur contre-révolutionnaire sont les deux faces d'un seul et même phénomène, et l'on peut dire que cette dernière est d'une qualité encore plus basse et moins justifiée. La fatalité d'une révolution consiste en ce qu'elle porte toujours en elle le germe du césarisme, qui n'est pas autre chose que la tyrannie des masses. Toutes les révolutions ont fini par le césarisme, car la peur ne peut donner lieu à rien de bon. Le César, le dictateur, le tyran sont des enfants de la terreur et de la peur. Telles sont toutes les révolutions qui ne sont pas d'ordre spirituel, qui s'appuient sur le monde objectivé, c'est-à-dire sur le monde ayant perdu la liberté. Une révolution devrait toujours créer une vie nouvelle, mais le monde objectivé est d'une nature telle que le nouveau se trouve toujours absorbé, quelque bon qu'il soit, par l'ancien, quelque mauvais qu'il soit. C'est s'adonner à une illusion que de croire qu'une révolution opère une rupture avec l'ancien : elle ne fait que donner à l'ancien une apparence nouvelle. L'ancien esclavage change d'aspect, l'ancienne inégalité devient une nouvelle inégalité.

Une révolution devient toujours l'objet d'un mythe et obéit à la dynamique du mythe, et, ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que ce mythe n'est pas seulement une invention de l'imagination populaire, mais aussi une création de savants. L'homme éprouve un besoin irrésistible de personnifier des forces et des qualités.

La révolution est personnifiée à son tour, est représentée comme une entité, sacralisée. Elle devient aussi sacrée que l'ont été la monarchie et le régime pré-révolutionnaire. Cette personnification et cette sacralisation de la révolution représentent ce qu'elle contient des survivances du passé. En réalité, une révolution est aussi peu sacrée que la monarchie, vu que rien n'est sacré de ce qui existe dans le monde objectivé. Le sacré n'existe que dans le monde subjectif. L'affranchissement complet de l'esclavage est incompatible avec toutes ces personnifications et sacralisations. Une révolution [219] peut être nécessaire, elle peut être juste, mais elle ne peut être sacrée ; elle est aussi entachée de péché que l'était le régime contre lequel elle est dirigée. La souveraineté d'une révolution est un mensonge au même titre que n'importe quelle souveraineté existant dans ce monde. Au point de vue psychologique, une révolution est une réaction. Elle éclate quand la situation devient intolérable. En plein feu d'une révolution, lorsque la température a atteint le plus haut degré, le travail de destruction l'emporte sur celui de création. L'édification positive commence plus tard. Au point de vue métaphysique, le côté le plus intéressant d'une révolution est représenté par ses rapports avec le temps. S'il est vrai que le concept du temps en général est un concept paradoxal, il le devient au plus haut degré lorsqu'on envisage les rapports qui existent entre la révolution et le temps. Une révolution s'accomplit dans le présent, et les hommes de la révolution agissent sous l'empire du présent. Mais on peut dire qu'en même temps la révolution ignore le présent, n'a pas de présent, mais est tournée tout entière vers le passé et l'avenir. La révolution est rancunière, mais elle n'a pas de mémoire. Elle commence par penser que le passé peut être aboli, sans qu'il en reste de traces. « Du passé faisons table rase. » Illusion absurde. On peut abolir toutes sortes d'injustices et de servitudes du passé, on peut abolir ce qui fait partie du temps historique, mais on ne peut pas abolir ce qui fait partie du temps existentiel ; on peut abolir l'histoire, mais non la méta-histoire. Mais peu à peu la révolution recouvre la mémoire, elle commence à se rappeler le passé. C'est en effet la mémoire qui crée l'histoire, et la perte de la mémoire signifie la disparition de l'histoire. Mais c'est un fait remarquable que c'est au sein même de la révolution que faut la mémoire. La révolution frappe par son ingratitude, même envers ceux qui l'ont créée, qui ont été ses inspirateurs, qu'elle extermine peu à peu, souvent jusqu'au dernier. C'est peut-être là l'aspect le plus noir d'une révolution. Du fait de cette suppression violente de ses principaux acteurs, l'histoire d'une révolution ne peut être écrite en pleine période révolutionnaire, ni surtout pendant sa phase finale. C'est là un phénomène typique, qui s'explique par le fait qu'une [220] révolution est une maladie aiguë d'une époque, qu'elle ne connaît que les transitions, et juge de toutes choses du point de vue de leur utilité transitoire. L'attitude des révolutionnaires à l'égard du temps présente cette particularité caractéristique qu'ils sont très pessimistes dans leurs jugements sur le passé et très optimistes dans leurs anticipations de l'avenir. Cette conception du « saut du règne

de la nécessité dans celui de la liberté » caractérise tout particulièrement l'attitude de Marx à l'égard du passé et de l'avenir. Mais, en réalité, étant donné que le passé et l'avenir ne sont que des fragments détachés d'un temps malade, arbitrairement fragmenté, il n'y a place ni pour une attitude optimiste à l'égard du passé, qui est celle des conservateurs, ni pour une attitude optimiste à l'égard de l'avenir, qui est celle des révolutionnaires. Seul ce qui est éternel, c'est-à-dire ce qui dépasse le temps déchiré et fragmenté, justifie une attitude optimiste. Mais la vérité d'une révolution consiste en ce qu'elle supprime un passé épuisé, noyé dans le mensonge et qui empoisonnait la vie. Elle balaie un grand nombre de fictions, mais elle en crée de nouvelles. Elle abolit par la force l'ancien droit qui a cessé d'être un droit pour dégénérer en violence. La révolution est un mélange paradoxal de force et de droit. Si l'ancien droit est devenu violence, c'est parce qu'on s'est rendu compte qu'il a perdu la force ; or, la révolution veut créer un droit nouveau en usant de la force. Il est ridicule d'opposer à la révolution des objections, en se plaçant au point de vue du formalisme juridique, qui se croit éternel, alors qu'en réalité il fait partie d'un passé en voie de décomposition. Grâce à la révolution, se forme une nouvelle association qui, comme le dit avec raison Poulain, est destinée à remplacer, à détruire l'ancienne. Les ennemis des révolutionnaires, les contre-révolutionnaires, aiment parler des horreurs des révolutions, de leurs maux. Mais ils n'ont pas le droit de parler ainsi, car ce sont avant tout la vie ancienne et ses défenseurs qui sont coupables des maux et des horreurs des révolutions. Les responsables sont toujours ceux qui sont au sommet, et non ceux qui sont en bas. Les horreurs de la révolution ne sont que l'effet de celles des anciens régimes, de l'action délétère des anciens poisons. Ce sont justement les anciens [221] poisons qui constituent le mal des révolutions. C'est pourquoi les forces contre-révolutionnaires ne peuvent qu'aggraver le mal d'une révolution, au lieu de le détruire.

3

Toute grande révolution a la prétention de créer un homme nouveau. Or, la création d'un homme nouveau est une entreprise infiniment plus grande, plus radicale que la création d'une société nouvelle. On voit bien, à la suite d'une révolution, se constituer une société nouvelle, mais on chercherait en vain l'homme nouveau. C'est en cela que consiste la tragédie de la révolution, son échec fatal. On peut dire que toutes les révolutions ont, dans une certaine mesure, échoué par la faute du vieil Adam qui réapparaît sous un vêtement neuf à la fin de chaque révolution. C'est le vieil Adam, l'homme du péché, qui fait aussi bien la révolution que la contre-révolution. L'esclavage reste ce qu'il était, et affecte seulement des formes nouvelles. Mais ceci ne veut pas dire que la révolution soit dépourvue de sens et qu'il soit insensé de faire des révolutions. Au contraire, la révolution a un sens et

constitue un moment important dans la vie des peuples. La révolution est une grande expérience qui appauvrit l'homme et l'enrichit à la fois. L'appauvrissement même se révèle comme un enrichissement. Certaines formes d'esclavage disparaissent, malgré tout, à la suite d'une révolution, et de nouvelles couches populaires reçoivent la possibilité de prendre une part active à la vie historique, les liens qui enchaînaient leur énergie étant tombés. Mais la racine de l'esclavage humain subsiste. L'homme nouveau n'est pas un objet qui se fabrique, il n'est pas le produit d'une organisation sociale. L'apparition de l'homme nouveau ne peut être que la conséquence d'une nouvelle naissance, d'une naissance spirituelle. Tout le christianisme n'a été qu'un appel à cette nouvelle naissance spirituelle, à la naissance d'un nouvel Adam. Mais au lieu d'un homme nouveau, c'est le vieil Adam qui réapparaît, revêtu seulement des insignes et des symboles du nouveau. C'est ce qui constitue la tragédie de toute réalisation historique qui, [222] au lieu d'être une réalisation proprement dite, n'est qu'une objectivation. L'objectivation n'est jamais une réalisation, mais seulement une symbolisation. C'est en cela que consiste la tragédie historique qui ne prendra fin qu'avec la fin de l'histoire. Il n'y a qu'une vraie révolution, radicale et profonde, c'est celle qui opère une transformation de la structure de la conscience, qui change l'attitude à l'égard du monde objectif. Or, les révolutions qui se sont succédé dans l'histoire n'ont produit aucun changement dans la structure de la conscience ; elles sont toutes restées sur le plan de la détermination — de la détermination, non par la liberté, mais par la fatalité. Mais ce qui fait l'importance des grandes révolutions, c'est qu'elles comportent un moment eschatologique qui reste tellement masqué par la détermination historique, tellement projeté dans le temps historique qu'il en devient indiscernable. Dans les révolutions, le temps existentiel n'est qu'un instant aussitôt emporté par le courant du temps historique. Les révolutions finissent toujours mal. Le déterminisme l'emporte sur la liberté, le temps historique sur le temps existentiel. L'esprit de la révolution se révèle hostile à la révolution de l'esprit. La tragédie de la révolution est on ne peut plus banale. Les révolutions sont faites par des hommes moyens pour des hommes moyens qui ne désirent pas de changement de la structure de la conscience, que la question d'un esprit nouveau laisse indifférents, qui ne tiennent pas à se transformer en hommes nouveaux, qui n'aspirent pas à une victoire réelle sur l'esclavage. Il faut des sacrifices immenses pour aboutir à des résultats souvent minimes. Telle est l'économie de la vie dans ce monde. Et c'est à tort qu'on parle de la finalité du processus cosmique et historique. Les partisans de la conception du monde téléologique postulent l'existence d'une finalité objective dans le monde. Mais la finalité objective, à supposer même qu'elle existe, n'a rien à voir avec la finalité subjective, humaine, existentielle. La finalité objective écrase l'homme qui est obligé de lui opposer sa finalité subjective, sa liberté. Or, Dieu n'agit qu'à travers la subjectivité, la liberté. La finalité objective équivaut à

l’esclavage de l’homme. Le passage à la liberté signifie une rupture avec la finalité objective.

3.2.b) Le collectivisme et sa séduction. Le collectivisme source d'esclavage. La séduction des utopies. Le double aspect du socialisme

1

L'homme, dans ses difficultés et son abandon, cherche naturellement un refuge dans les formations collectives. Il est prêt à renoncer à sa personne pour assurer sa sécurité et, pour se mettre à l'abri de la peur, il est prêt à se contenter d'une toute petite place, avec la gêne qu'elle comporte, dans une collectivité humaine. La vie des sociétés humaines, des clans primitifs, a débuté par des collectivités serrées et étroites, à base de communisme. Les cultes totémiques sont ceux de communautés sociales. Et même au sommet de la civilisation, en plein XXe siècle, les nouvelles collectivités qui se forment exigent des cultes dans lesquels on peut retrouver des survivances du totémisme primitif. La religion sociologique, prêchée par Durkheim, est une survivance du totémisme qu'il a découvert en étudiant les sociétés des peuplades sauvages. L'esclavage, dont le collectivisme est la source, et l'attrait qu'il exerce, occupent la principale place dans la vie humaine. Plusieurs cercles et groupements sociaux s'entrecroisent dans la personne humaine. C'est ce qu'avait déjà signalé Simmel, qui faisait dériver la société des actions réciproques des individus. L'homme fait partie de plusieurs groupements sociaux : famille, classe, profession, nationalité, État, etc. En objectivant ces groupements qui, par rapport à lui, n'ont qu'une signification fonctionnelle, il se les représente comme des collectivités auxquelles il est subordonné comme une partie au tout et dans lesquelles il se trouve pour ainsi dire dissous. Mais le siècle du collectivisme est, à proprement parler, celui où les groupements sociaux partiels et différenciés revêtent un caractère général et s'universalisent. Il se forme comme une seule collectivité centralisée, qui prend figure de réalité et de valeur suprêmes. C'est alors que commence le [224] véritable attrait du collectivisme. Il devient une sorte d'Église, à la différence près que l'Église reconnaissait, malgré tout, la valeur de la personne et l'existence d'une conscience personnelle, alors que le collectivisme exige une extériorisation complète et définitive de la conscience et son transfert aux organes de la vie collective. C'est en cela que consiste la différence de principe entre la communauté religieuse et le collectivisme. La communauté de l'Église a souvent revêtu des formes comportant l'esclavage de l'homme, la négation de la liberté ; elle n'a souvent été qu'une fiction, mais le principe même de la communauté chrétienne ne peut être que personnaliste. La communauté spirituelle réside dans le su-

jet, et non dans l'objet, signifie la qualité du sujet, la révélation de son universalité. L'objectivation de la communauté religieuse, son transfert à des institutions sociales avaient toujours l'esclavage pour conséquence. L'attrait du collectivisme et l'esclavage dont il est la source résultent uniquement du déplacement de la communauté spirituelle, du « communautarisme », de l'universalisme du sujet à l'objet, de l'objectivation soit de telles ou telles fonctions partielles de la vie humaine, soit de la vie humaine tout entière. Le collectivisme est toujours autoritaire, il situe le centre de la conscience en dehors de la personne, dans des groupes sociaux ou collectifs, dans l'armée par exemple, dans les partis totalitaires. Les cadres, les partis sont capables d'étouffer complètement la conscience personnelle. Un homme peut être capable de jugement personnel et posséder une conscience personnelle, ce qui n'empêche pas qu'aussi bien ses jugements que sa conscience soient limités et asservis par des émotions et des jugements collectifs. Et ces émotions peuvent aussi bien rendre les hommes cruels et sanguinaires que généreux et capables de sacrifices. Sous l'influence de la vie collective, l'homme se sent moins désarmé devant le danger et éprouve moins le besoin de garantir sa sécurité. C'est là une des causes de l'attrait qu'exerce le collectivisme. Il est très dangereux de voir dans une organisation quelconque un but final, et dans tout le reste un simple moyen en vue de ce but. Tel fut le cas de l'Ordre des Jésuites, de certaines sociétés secrètes, et tel est encore le cas des partis totalitaires. [225] Toutes les organisations fortes et influentes ont cette tendance, qui aboutit parfois à la formation d'une collectivité universelle, d'un véritable Léviathan. L'attrait exercé par le collectivisme atteint alors son degré extrême, qui a pour corollaire l'extrême degré d'asservissement de l'homme. Toute organisation exige une certaine discipline, mais lorsque celle-ci comporte l'abdication de la conscience personnelle, elle devient une tyrannie collective. Tout ce qui est collectif, que ce soit une Église, une nation, une classe sociale, un État, est susceptible de se transformer en tyrannie. Mais le collectif procure toujours à la personne un renforcement de son énergie dans la lutte pour la vie. La personne isolée ne saurait soutenir efficacement cette lutte. Le collectivisme, au fond, n'a été engendré que par la misère et l'impuissance de l'homme. Un état plus normal, caractérisé par une impuissance et des souffrances moindres, est davantage compatible avec l'individualisation. Lorsqu'on accuse les ouvriers de ne pas comprendre la valeur suprême de la personne, de ne pas croire à la vérité du personnalisme et de ne compter que sur le collectif, on oublie que l'ouvrier isolé est absolument impuissant et écrasé, alors que faisant partie d'un syndicat professionnel ou du parti socialiste, il devient une force et à même de lutter pour l'amélioration de son état. La socialisation de l'économie est nécessaire à la défense de la personne de l'ouvrier, mais elle doit conduire au personnalisme social. Tel est le paradoxe de l'organisation sociale fondée sur la justice.

La communauté et la solidarité des hommes présentent plusieurs degrés : il y a la communauté qui englobe tous les hommes et s'étend à l'humanité entière ; il y a

la solidarité nationale, la solidarité de classe, et il y a la solidarité qui unit les hommes en tant que personnes, autrement dit la solidarité personnaliste. La prédominance de la première et de la dernière de ces solidarités sur les solidarités de classe et nationale signifie la victoire de la personne, de la dignité personnelle sur le collectif objectif ou objectivé. L'homme doit atteindre à un état qui soit incompatible avec un classement, à un état où il ne soit plus cloué à un collectif quelconque. Ceci signifie également une victoire sur l'orgueil national, confessionnel, sur celui [226] de classe, sur l'orgueil familial, militaire, qui est beaucoup plus fort que l'orgueil personnel et sert de prétexte au renforcement de celui-ci. Les groupes sociaux peuvent aussi bien élargir que rétrécir le champ des manifestations personnelles. Mais la prédominance du groupe social sur la personne, la détermination de la personne par le groupe social dépouillent à la longue la personne de sa liberté et l'empêchent de donner à sa vie un contenu universel. C'est seulement par métaphore que nous parlons de l'existence d'une conscience nationale, sociale ou de classe. C'est toujours dans l'homme, dans la personne, que la conscience a son centre existentiel. Mais le processus d'objectivation peut aboutir à une extériorisation de la conscience, susceptible de donner l'illusion qu'il existe vraiment une conscience sociale. Ce qui a une existence réelle, c'est l'inconscient collectif, et non la conscience collective. La conscience communautaire, ou ce que le prince Serge Troubetzkoï appelle le socialisme de la conscience, existe également, mais seulement en tant que degré qualitatif de la conscience personnelle universelle, de la conscience communautaire de la personne. La société suppose une différenciation de ses membres, l'état d'indifférenciation originel étant incompatible avec la société et avec l'existence de la personne (Espinas). Mais cette différenciation ne s'oppose pas au « communautarisme ». Ce serait commettre une erreur que prétendre que le collectif est dépourvu de réalité, qu'il n'a rien d'existentiel. Seulement, le réel est, dans le collectif, déformé par l'extériorisation, et l'existentiel, qui est inséparable de la communauté des hommes, se trouve rapetissé par l'objectivation. La distinction entre les actes personnels et les actes sociaux est une abstraction, et c'est par cette abstraction que la conscience chrétienne croyait pouvoir justifier le régime social injuste et foncièrement antichrétien. Tout acte personnel de la vie humaine est en même temps un acte social et comporte nécessairement une projection sociale. L'homme n'est pas une monade fermée, repliée sur elle-même. La personne humaine ne perd jamais contact avec le social, et ses pensées même les plus intimes peuvent influer sur le sort des hommes, en leur apportant la liberté ou la servitude. Mais, à son tour, tout acte social, qui vise la [227] société ou des groupes sociaux, est en même temps un acte personnel. Les actes sociaux d'un chef d'État, du maître d'une entreprise, d'un chef de famille, d'un chef de parti sont en même temps des actes personnels dont ces chefs portent la responsabilité. On ne peut pas être despote et exploiteur, tout en restant bon chrétien, ou même tout simplement humain, dans la vie personnelle. Le social est tou-

jours immanent à la personne. L'attrait du collectivisme et l'esclavage qu'il entraîne signifient la projection du social au dehors, l'homme se considérant comme une partie de ce social ainsi projeté. C'est ainsi, par exemple, que l'orgueil national ou de classe est en même temps un orgueil personnel, mais l'homme s'imagine que cet orgueil est une vertu. Or, c'est là le plus grand mensonge dont souffre la vie humaine. L'égoïsme national ou de classe est en même temps un égoïsme personnel. Le nationalisme haineux est un péché personnel. Les crimes que l'homme commet au nom des collectifs, en s'identifiant avec eux, sont des crimes personnels, des crimes d'esclave-idolâtre. Mais il y a un conflit incontestable entre le développement de la personne et celui des groupes collectifs de divers degrés. Les groupes collectifs peuvent restreindre le volume de la personne et détruire son intégrité, en la transformant en une fonction. C'est ce que font ou peuvent faire la nationalité, l'État, la classe sociale, la famille, le parti, la confession, etc. Le collectivisme est toujours hanté par la fausse idée de l'unité et du totalitarisme abstraits. Une pareille unité équivaut à l'esclavage de l'homme. La libération de l'homme suppose l'existence d'éléments variés, unis par la coopération et l'amour. Il faut opposer le fédéralisme spirituel au centralisme spirituel. Ce n'est pas seulement l'idée d'unité qui est fausse ; mais aussi celle de justice abstraite. Il y a un paradoxe de la justice. La justice, par elle-même, est individuelle, pourtant elle est affirmée comme « générale », obligatoire, universelle. Mais la justice abstraite, non individuelle, en tant que prédominance du général sur l'individuel, se transforme en injustice. La vraie justice est la justice individuelle. Le pathos de la justice peut être celui du collectif, et non celui de la personne, elle peut mettre le Sabbat au-dessus de l'homme. La justice est sacrée, [228] mais elle peut aussi servir à masquer l'attrait du collectif et l'esclavage qui en résulte, la souveraineté du général et de l'impersonnel. La justice ne doit pas extérioriser, généraliser la conscience personnelle. Elle devient mauvaise dès qu'on la détache de l'intégrité et de la liberté de la personne, dès qu'on la sépare de la pitié et de l'amour. L'idée d'égalité peut, à un moment donné, être d'une utilité pratique, en suscitant la lutte pour la libération et la dignité de l'homme. Mais, par elle-même, l'idée d'égalité est une idée vide, dictée, non par le désir d'élévation de tous les hommes, mais par le sentiment d'envie à l'égard du voisin. Et, cependant, le personnalisme est fondé sur l'idée d'égalité de tous les hommes devant Dieu. La vérité de la révolution est celle de la liberté et de la dignité de tous les hommes, et même, non pas de tous, mais de chaque homme. Ce qui est à « tous » est général, ce qui est à « chacun » est personnel, individuel. La vie sociale comporte deux buts : la diminution des souffrances humaines, de la pauvreté et de l'humiliation humaines, et la création de valeurs positives. Entre ces deux buts, un conflit est toujours possible, mais ils finissent, à la longue, par devenir compatibles, car diminuer les souffrances, la pauvreté et l'humiliation humaines, c'est ouvrir à l'homme des possibilités de créer des valeurs.

2

Tout homme rêve d'une vie parfaite et pleine, garde le souvenir du paradis et aspire au royaume de Dieu. A toutes les époques, les hommes ont bâti toutes sortes d'utopies et cherché à les réaliser. Or, ce qu'il y a de plus surprenant, c'est que les utopies sont plus réalisables que cela ne paraît. Les utopies les plus extrêmes se sont révélées plus actuelles et, en un certain sens, plus réalistes que les projets d'organisation des sociétés humaines en apparence raisonnables et modérés. Le moyen âge réalisait les utopies de Platon, après leur avoir fait subir une transformation chrétienne. Rien de plus utopique que les théocraties, et cependant des sociétés théocratiques et des civilisations théocratiques ont été réalisées en Occident et en Orient. [229] Toutes les grandes révolutions montrent que ce sont justement les utopies radicales qui se réalisent, tandis que les idéologies plus modérées, qui semblaient plus réalistes et pratiques, s'écroulent et ne jouent aucun rôle. Pendant la Révolution française, ce ne sont pas les Girondins qui l'ont emporté, mais les Jacobins qui se sont attachés à réaliser l'utopie de Rousseau d'un régime parfait, naturel et rationnel. Dans la Révolution russe, les vainqueurs furent, non les social-démocrates, les socialistes révolutionnaires ou les démocrates tout court, mais les communistes qui se sont attachés à réaliser l'utopie marxiste d'un régime communiste parfait. En disant que des utopies sont réalisables, que certaines d'entre elles ont trouvé leur réalisation dans les théocraties, dans la démocratie jacobine ou dans le communisme marxiste, je ne prétends nullement que toutes ces réalisations aient été des réalisations au sens exact et rigoureux du mot, des réalisations pour ainsi dire réelles. Toutes ces réalisations ont été d'autant d'échecs et ont fini par aboutir à un régime qui ne correspondait pas du tout à ce qu'impliquait l'utopie. Il s'agit là d'une sorte de loi historique. Mais il y a dans l'utopie une force dynamique qui concentre et tend les énergies en vue de la lutte, au cours de laquelle les idéologies non utopiques se révèlent plus faibles. L'utopie implique toujours l'intention d'une organisation totalitaire de la vie. À côté des utopies, les autres théories et courants idéologiques apparaissent partiels et moins séduisants. C'est en cela que réside l'attrait des utopies et le danger d'esclavage dont elles contiennent la menace. Le totalitarisme traîne toujours derrière lui l'esclavage. Seul le totalitarisme du royaume de Dieu implique l'affirmation de la liberté, mais le totalitarisme du monde objectivé est toujours gros d'esclavage. Le monde objectivé est un monde fragmenté qui ne se prête pas à une organisation totalitaire. L'utopie n'est pas autre chose qu'une fausse conception du royaume de Dieu, déformée par la conscience. L'attrait de la domination, dont il a déjà été question, est une source d'utopies ; or, qui dit utopie dit monisme, et le monisme, dans le monde objectivé, implique toujours l'esclavage, parce que c'est un monisme de contrainte. Le monisme sans esclavage ni contrainte n'est [230] possible que dans le royaume de Dieu. L'utopie

d'une société parfaite dans les conditions de notre monde, l'utopie d'un royaume sacré et d'un pouvoir sacré, l'utopie de la volonté parfaite et absolue du peuple, l'utopie de la justice et de la fraternité absolues, toutes ces utopies entrent en conflit avec la valeur suprême de la personne, avec la conscience et la dignité personnelles, avec la liberté de l'esprit et de la conscience. La liberté de l'esprit et de la personne repose sur une base dualiste : sur la distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu. Or, l'utopie veut supprimer ce dualisme, transformer ce qui est à César en ce qui est à Dieu. Telle était également l'utopie théocratique, celle de la sainte monarchie. L'affranchissement de l'homme signifie la négation de tout élément sacré dans le monde historique, objectivé. Le sacré n'existe que dans le monde de l'existence, dans le monde de la subjectivité. Et la vérité appartient toujours au subjectif, à la minorité, et non à la majorité. Mais cet aristocratisme de la vérité ne saurait être objectivé dans un régime fondé sur une hiérarchie aristocratique, qui est toujours un régime de mensonge. L'aristocratisme de la vérité ne comporte aucun privilège, il comporte seulement un devoir. Il y a une amère vérité dans ces paroles de Herzen : « Pourquoi est-il ridicule de croire en Dieu, et pourquoi n'est-il pas ridicule de croire en l'humanité ? Pourquoi est-il ridicule de croire au royaume céleste, et intelligent de croire aux utopies d'ici-bas ? » Ces paroles s'appliquent à toutes les utopies. Et, cependant, il y a une vérité dans les utopies. L'homme doit aspirer à la perfection, c'est-à-dire au royaume de Dieu. Mais il y a dans les utopies quelque chose qui blesse le sens esthétique ; quand on cherche à réaliser des utopies, on commence à rêver d'une vie parfaite, comme d'une vie plus libre et plus humaine. Cela tient à ce que l'utopie est un mélange de ce qui est à César et de ce qui est à Dieu, de ce monde-ci et d'un autre monde. L'utopie veut une vie parfaite, le bien imposé par la contrainte, la rationalisation de la tragédie humaine, et cela sans une transfiguration réelle de l'homme et du monde, sans un ciel nouveau et une nouvelle terre. L'utopie pose le problème eschatologique, le problème de la fin.

3

Les adversaires du socialisme prétendent que le socialisme est une utopie, qu'il est en opposition avec la nature humaine. Mais cette affirmation n'est pas dépourvue d'équivoque. Veut-on dire qu'on repousse le socialisme parce qu'il est irréalisable, utopique, chimérique, ou veut-on dire qu'il est irréalisable parce qu'on n'en veut pas et qu'on ferait tout son possible pour s'opposer à sa réalisation ? Dire que le socialisme est un idéal bon et juste, mais qui ne peut malheureusement pas être réalisé, ou dire qu'il est un idéal mauvais et haïssable, ce sont là deux appréciations tout à fait différentes. Les milieux bourgeois et capitalistes confondent ces deux arguments et se servent alternativement de l'un et de l'autre. Tantôt ils reconnais-

sent que le socialisme est un rêve excellent et noble, mais irréalisable, et tantôt ils le dénoncent comme un insupportable esclavage auquel on doit s'opposer par tous les moyens. Il y a eu, certes, des utopies socialistes, et il y a dans le socialisme un côté utopique. Il y a un mythe socialiste, comme il y a un mythe démocratique, libéral, monarchique, théocratique. Mais le socialisme n'est pas une utopie, il est une sévère réalité. Si, au XIX[e] siècle, le socialisme pouvait être considéré comme une utopie, c'est plutôt le libéralisme qui, au XX[e] siècle, apparaît comme une utopie. On peut considérer comme tout à fait inconsistant l'argument d'après lequel le socialisme serait irréalisable, parce qu'il suppose un niveau moral inaccessible aux hommes. Il serait plus exact de dire que le socialisme *doit* devenir une réalité, et cela parce que le niveau moral des hommes n'est pas assez élevé et exige une organisation sociale susceptible de s'opposer à une trop grande oppression de l'homme par l'homme. L'économie libérale, fondée sur le jeu naturel des intérêts humains, était très optimiste. Or, le socialisme a plutôt une teinte pessimiste, il ne veut pas s'en remettre au jeu naturel des forces dans la vie économique et sociale, il envisage avec pessimisme les effets de la liberté dans la vie économique. Il ne faut pas attendre que les hommes aient atteint un degré de perfection morale suffisant pour cesser d'opprimer leurs [232] semblables : l'attente serait trop longue, et le but recherché ne serait peut-être jamais atteint. Il faut soutenir le faible par des actes, en transformant la structure sociale. Le moralisme abstrait, dans ses applications à la vie sociale, est une hypocrisie, il ne fait que fournir un appui à l'injustice et au mal. Une société de saints n'aurait pas besoin d'actes destinés à défendre le faible contre le fort, l'exploité contre l'exploiteur. Mais une société socialiste n'est pas une société de saints ; elle est, au contraire, une société de pécheurs et d'hommes imparfaits, et son but n'est pas de rendre les hommes moralement parfaits. Le problème du socialisme, qui est d'une portée mondiale, est très complexe et présente plusieurs côtés. Le côté métaphysique et spirituel du socialisme, ainsi que son côté social et économique, se prêtent à des appréciations très variées. La métaphysique du socialisme, dans ses diverses variantes, est fausse. Elle est fondée sur le primat de la société sur la personne, sur la conviction que c'est la société, et la société seule, qui forme la personne. C'est là une métaphysique collectiviste, effet de l'attrait et de la séduction exercés par le collectivisme. Les socialistes professent partout et toujours le monisme, nient la distinction entre ce qui appartient à César et ce qui appartient à Dieu, entre le naturel et le social, d'une part, le spirituel, de l'autre. La métaphysique socialiste reconnaît plus de réalité au général qu'à l'individuel, à la classe qu'à l'homme, recherche la classe sociale derrière l'homme, au lieu de rechercher l'homme derrière la classe sociale. Le socialisme totalitaire, intégral, est une fausse conception du monde, puisqu'il nie les principes spirituels et qu'il socialise l'homme jusqu'au plus profond de lui-même. Mais le côté social, économique du socialisme est juste, répond à une justice élémentaire. Envisagé de ce point de vue, le socialisme constitue une projection sociale du per-

sonnalisme chrétien. Le socialisme n'est pas nécessairement du collectivisme, il peut être personnaliste, anticollectiviste. Seul le socialisme personnaliste est fait pour affranchir l'homme, alors que le socialisme collectiviste est un socialisme de servitude. On lance contre le mouvement ouvrier socialiste l'accusation de matérialisme, mais on oublie que si les ouvriers sont absorbés par la matière, [233] c'est bien malgré eux et qu'ils ne sont matérialistes que contraints et forcés. Si la culture socialiste n'est pas d'une haute qualité, on peut en dire autant de la culture démocratique, caractérisée par sa vulgarité. Cela signifie seulement que les sociétés humaines sont obligées de passer par une phase où les questions les plus urgentes qui se posent sont celles qui se rapportent au côté matériel de l'existence humaine.

Deux problèmes se trouvent à la base de la vie sociale, et rien n'est plus difficile que de les résoudre, tout en maintenant l'accord entre eux : le problème du pain et celui de la liberté. On peut résoudre le problème de la liberté en privant l'homme de pain. Une des tentations rejetées par le Christ dans le désert est celle de la transformation de pierres en pains, car le pain ainsi obtenu devient une cause d'asservissement de l'homme. Les trois tentations rejetées par le Christ sont faites pour asservir l'homme. C'est ce que Dostoïevski a exprimé d'une façon géniale dans la *Légende du Grand Inquisiteur*. Mais ce serait donner une fausse interprétation de la légende que prétendre qu'elle signifie que le problème du pain n'exige pas une solution positive et que la liberté seule importe, même en l'absence de pain. C'est en privant les hommes de pain qu'on les rend esclaves. Le pain est un grand symbole, par lequel s'exprime le thème du socialisme, qui est un thème d'une portée pour ainsi dire cosmique. L'homme ne doit pas devenir l'esclave du « pain », il ne doit pas, pour le « pain », renoncer à sa liberté. Ce thème confère au socialisme un double aspect, de sorte qu'il est permis de parler de deux socialismes. Le socialisme collectiviste, fondé sur le primat de la société et de l'État sur la personne, sur le primat de l'égalité sur la liberté, offre à l'homme du pain, après l'avoir dépouillé de sa liberté, de la liberté de conscience. Mais le socialisme personnaliste, fondé sur le primat absolu de la personne, de chaque personne, sur la société et sur l'État, de la liberté sur l'égalité, offre du « pain » à tous les hommes, sans les priver de leur liberté, sans les obliger à aliéner leur conscience. On peut encore définir ces deux socialismes en disant que le socialisme démocratique est pour la liberté, et le socialisme collectiviste contre la liberté. [234] Mais cette distinction ne va pas au fond de la question. D'une part, en effet, démocratie signifie souveraineté du peuple, domination du plus grand nombre, et, par ce côté, elle est plutôt défavorable à la personne et à la liberté. Mais, d'autre part, elle signifie gouvernement de l'homme par lui-même, reconnaissance des droits de l'homme et du citoyen, et, par ce côté, elle est d'une portée éternelle. Les hommes du XVIIIe et du XIXe siècles ont lutté pour la libération de l'homme dans la société ; ils croyaient que la société était à même de rendre l'homme libre. Mais le problème peut être posé d'une façon différente. On peut rechercher la liberté de l'homme, non dans la

société, mais en Dieu, autrement dit on peut chercher à libérer l'homme du pouvoir de la société. Ceci est en opposition avec le monisme social qui conduit nécessairement, inévitablement, à l'esclavage, et doit faire place au dualisme de l'esprit et de la société, celui-là ne pouvant être déduit de celui-ci. On peut, en se servant d'un vocabulaire plus moderne, postuler deux types de socialisme : socialisme à base d'esclavage et socialisme à base de liberté. Le socialisme à base d'esclavage, toujours collectiviste et étatique, est le socialisme fasciste. C'est ce qui ressort des processus qui s'accomplissent dans le monde et dans lesquels se manifestent précisément des principes poussés à leurs dernières limites. Le socialisme fasciste, qui est l'expression d'une volonté de puissance, peut être de « gauche » ou de « droite », auquel cas il est national-socialiste. Les éléments fascistes sont les mauvais éléments du socialisme, les éléments de servitude, tandis que les éléments non fascistes sont justes et méritent la sympathie. Le socialisme fasciste comporte nécessairement le règne de la bureaucratie. En vertu d'une dialectique paradoxale, l'unité à base de nivellement aboutit à la formation d'un régime autoritaire et hiérarchique. C'est là un résultat inévitable. La bureaucratisation du socialisme s'effectue non seulement dans le socialisme fasciste, mais aussi dans celui qui se prétend démocratique. Tous les partis social-démocratiques et socialistes d'Europe ont couru le danger d'une centralisation et d'une bureaucratisation. A ce processus de bureaucratisation et de centralisation, on peut opposer les processus moléculaires réels qui s'accomplissent [235] dans la société humaine, processus dans lesquels il s'agit des valeurs du personnalisme et de la fraternité personnaliste des hommes. C'est cette fraternité personnaliste qui fonde la véritable démocratie, la démocratie réelle, qui est celle de l'autonomie humaine, de la liberté venant d'en bas. C'est à la faveur de l'objectivation, dont nous avons déjà parlé, que le socialisme devient esclavage. À cette objectivation s'oppose la liberté qui est toujours dans le sujet, jamais dans l'objet.

4

Le socialisme peut-il être une projection sociale du personnalisme ? En d'autres termes : le socialisme peut-il être personnaliste ? Le socialisme personnaliste semble être une contradiction dans les termes. Une pensée simpliste est trop encline à admettre que c'est le libéralisme qui constitue la projection sociale du personnalisme. C'est une profonde erreur. Le libéralisme dans la vie économique et sociale fut une idéologie capitaliste, alors que le personnalisme est en opposition irréductible avec le capitalisme. Le personnalisme n'admet pas la transformation de l'homme en objet et en marchandise (*Verdinglichung*, d'après la terminologie de Marx). L'ouvrier ne doit pas être un moyen au service du développement industriel. Le régime du salaire est un régime d'esclavage. Le personnalisme ne peut pas

davantage se concilier avec le pouvoir impersonnel de l'argent sur la personne humaine. Il ne peut pas se résigner au renversement de la hiérarchie des valeurs qui est à la base du capitalisme. Il ne peut pas admettre que l'homme soit jugé uniquement d'après ce qu'il possède et d'après la situation qu'il occupe dans la société. Ne voir dans l'homme qu'un ouvrier occupant une certaine place dans le processus de la production, c'est légitimer un esclavage intolérable. Et ce qu'il y a de mauvais dans le socialisme, à savoir la prééminence accordée à l'économique sur l'esprit, la méconnaissance de la personne humaine en tant que suprême valeur, tout cela, disons-nous, est un legs du capitalisme, la continuation de la destruction des valeurs, commencée par le capitalisme. [236] Le faux collectivisme, qui opprime la personne et la conscience personnelle, est un produit de l'industrie capitaliste. Lorsque l'homme ne dépendait que de la terre, son esclavage était moins cruel. En s'affranchissant de l'esclavage de la terre, l'homme tombe dans un autre esclavage, plus amer, puisqu'il devient esclave des moyens mêmes de son affranchissement. Les appréciations et jugements formulés par le personnalisme coïncident avec ceux du christianisme authentique, non dévié. Seuls des chrétiens ayant perdu toute conscience sont capables de prendre la défense des riches contre les pauvres. Le christianisme est la religion des pauvres, et il est impossible de le transformer en un plaidoyer en faveur des riches. Le capitalisme est la religion du veau d'or, et il est curieux de constater qu'il a des défenseurs désintéressés, des idéologues purs. Le capitalisme n'est pas seulement une offense aux non-possédants et la source de leur oppression, mais il est aussi, et avant tout, une offense à la personne humaine, à toute personne humaine, qui en subit l'oppression. La personne du bourgeois lui-même est étouffée et écrasée par le régime capitaliste bourgeois. Ce n'est pas seulement le prolétaire qui est dépersonnalisé et déshumanisé, mais c'est aussi le bourgeois qui perd, avec sa personnalité, sa liberté d'esprit, et devient esclave. Le socialisme pose le problème du prolétariat, qui est d'une importance mondiale. Le fait même de l'existence du prolétaire, comme celui de l'existence du bourgeois, est contraire à la dignité de l'homme, incompatible avec la valeur de la personne humaine. L'existence du prolétariat est une injustice et un mal. La prolétarisation est une aliénation de la nature humaine, sa spoliation. Le mérite de Marx consiste à avoir entrevu ce problème et à l'avoir posé en termes nets. La situation du prolétaire dans le monde est incompatible avec la suprême valeur de la personne. Du fait de la prolétarisation, l'ouvrier se trouve privé des moyens de production et est obligé de vendre son travail comme une marchandise. Sous ce rapport, la société capitaliste se place bien au-dessous de la société médiévale, pour autant que celle-ci vivait sous le régime de l'artisanat et des corporations. On pourrait dire que le paysan est plus près des sources de la vie, tandis que l'ouvrier est plus proche de la fin du [237] monde, qu'il y a en lui quelque chose d'eschatologique.

L'apparition du prolétariat, qui est corrélatif de la bourgeoisie, est une conséquence du péché humain, socialisé et objectivé dans l'histoire. L'existence dans le monde d'hommes prolétarisés comporte pour tous une grande responsabilité. Le prolétaire est un homme abandonné, dont personne ne se soucie. Il ne peut trouver son salut qu'en s'unissant à ses compagnons de malheur, dans des associations ouvrières. Il y a parmi les prolétaires, comme dans toutes les autres classes sociales, des bons et des mauvais. Marx dit quelque part, dans ses œuvres de jeunesse, que l'ouvrier, loin d'appartenir à un type humain supérieur, est l'être le plus déshumanisé, le plus privé des richesses dont se compose la nature humaine. Ceci ne s'accorde pas avec le mythe du messianisme prolétarien qui devait jouer un si grand rôle dans l'histoire du marxisme. La masse ouvrière vaut mieux que la masse bourgeoise, elle est moins corrompue et mérite plus de sympathie. Mais les ouvriers peuvent être intoxiqués par le ressentiment, par l'envie et par la haine et devenir, à leur tour, après la victoire, des oppresseurs et des exploiteurs. Ce sont d'abord les riches qui abusent de leur supériorité sur les pauvres, puis ce sont les pauvres qui exterminent les riches. L'histoire est une affreuse comédie. Rares sont ceux qui se conforment dans leurs actes à leurs idéaux et croyances ; la majorité ne se conforme qu'à ses intérêts économiques, n'obéit qu'à ses passions de classe, professionnelles, négatives. Le prolétariat marxiste n'est pas une réalité empirique, mais un mythe et une idée, créés par des intellectuels. En tant que réalité empirique, les ouvriers sont très différenciés et divers, et sont loin d'être porteurs de la plénitude humaine. L'idée d'une future société socialiste, en tant que société prolétarienne, est une idée absurde et contradictoire, et l'on peut en dire autant de l'idée d'une culture prolétarienne. Dans la société socialiste, il devra y avoir, non des prolétaires, mais des hommes ayant reconquis leur dignité humaine, la plénitude de leur humanité. Ce sera la victoire de l'humanisation sur la déshumanisation. Les privilèges et l'orgueil du noble et du bourgeois ne devront pas céder la place aux privilèges et à l'orgueil du prolétaire. Le prolétaire, [238] détenteur de privilèges, fier de son rôle et animé d'une volonté de puissance, ne sera qu'un nouveau bourgeois. Le prolétaire est une catégorie non seulement sociale et économique, mais aussi psychologique et éthique. L'organisation socialiste de la société devra supprimer l'ouvrier, en tant que faisant partie de la catégorie économique et sociale. L'homme ne sera plus obligé d'aliéner sa force de travail, ce qui constitue, à proprement parler, la prolétarisation. Tout travailleur aura accès aux moyens de production. Mais le mouvement spirituel du monde devra aboutir à la suppression de la catégorie psychologique et éthique de l'ouvrier. Il devra donner naissance, non au prolétaire, produit du mal et des injustices du passé, mais à l'homme complet se dressant de toute sa taille. L'idéologie prolétarienne est une idéologie d'esclaves, une réaction contre le passé qui fut également un passé d'esclaves. Ce qui doit trouver son affirmation chez le prolétaire, ce n'est pas sa qualité de prolétaire, mais la dignité de la personne humaine. Il faut le faire participer, non à une culture pro-

létarienne, mais à la culture humaine. Le révolutionarisme prolétarien est celui qui tend à asservir et à humilier, tandis que le révolutionnarisme humain est celui de l'affranchissement et de l'élévation de tous les hommes. L'inégalité, les injustices et les humiliations du passé créent des illusions dans la conscience des opprimés. Le matérialisme, l'athéisme, l'utilitarisme : telles sont quelques-unes de ces illusions ; ce sont elles qui constituent l' « opium du peuple ». C'est un fait curieux qu'on observe le même rétrécissement de la conscience chez les opprimés (ouvriers, pays ayant subi une défaite ou conquis, milieux émigrés) que chez ceux qui craignent de perdre une situation privilégiée. « Bourgeoisie » et « prolétariat » sont les effets du même rétrécissement ou appauvrissement de la conscience. « Monde bourgeois-capitaliste » et « monde prolétarien-socialiste » sont des abstractions, car ces deux mondes sont inséparables. Le capitalisme n'épuise pas toute la vie et toute la culture. L'opposition radicale serait celle du monde bourgeois et du monde authentiquement chrétien, du monde objectivé et déterminé et du monde personnaliste et libre. Et à tout ce que nous venons de dire, il faut encore ajouter que la notion de « prolétaire » [239] n'est pas identique à celle de « pauvre ». La conception évangélique de la pauvreté, comme d'une supériorité spirituelle, n'est pas la même que celle de la situation prolétarienne qui est loin d'être une supériorité. Et ceci nous met en présence de la question capitale : celle de la société de classes et de la société sans classes.

5

Une société divisée en classes repose sur l'injustice et est une négation de la dignité personnelle. Le personnalisme nie la société divisée en classes, il exige une société sans classes. C'est en cela que consiste la vérité du socialisme et celle du communisme. Mais en voulant être exclusivement prolétarien et en cherchant à fonder une société prolétarienne, le socialisme montre qu'il ne s'est pas affranchi des survivances de la société fondée sur la division en classes. Le socialisme personnaliste doit être, non un socialisme de classe, mais un socialisme populiste et humain, c'est-à-dire libre de toute distinction de classe, de tout ce qui pourrait faire de lui une source d'un nouvel esclavage. Les classes créent entre les hommes des distinctions et des inégalités fondées, non sur des mérites, des qualités et des dons personnels, mais sur des privilèges tenant à la naissance, au sang, à la fortune, à l'argent. C'est là un principe de classification inhumain, contraire à l'humanité. La différenciation est un fait social nécessaire, mais la différenciation ne doit pas s'effectuer dans le sens d'une division en classes sociales. Les différences, les inégalités, les diversités doivent être humaines, personnelles, et non des différences impersonnelles, des différences de classe ou sociales. Il y avait jadis de grandes différences et inégalités entre les nobles, mais chaque noble avait sa dignité de

noble et était socialement l'égal de tout autre noble. C'est de même que toute la société doit se composer de nobles, quelles que soient leurs différences personnelles. La distinction en classe bourgeoise et classe ouvrière est fausse, inhumaine, impersonnelle, et doit disparaître. Le processus de nivellement social ne doit pas être conçu comme un processus de dépersonnalisation, [240] mais, au contraire, comme un processus de différenciation et de diversification, destiné à ne mettre en évidence que les différences qualitatives que la société fondée sur la division en classes empêche de se manifester. La société sans classes, loin d'être une utopie, est une réalité inéluctable ; tant que la société se composera de classes, il ne pourra pas être question de son humanisation. Les sociétés aristocratiques ne niaient pas l'existence de classes, qu'elles appelaient états, et défendaient par principe toutes les inégalités, aussi bien celles de classes que celles de races et de familles ; et c'est en cela que consistait la sincérité, la franchise des sociétés aristocratiques. Les sociétés bourgeoises, au contraire, ne veulent pas avouer l'existence de classes, et leurs idéologues prétendent que, là où il y a égalité civile, il n'y a pas de classes ; ils accusent les socialistes d'avoir inventé et l'existence de classes et celle de la lutte de classes. Et c'est en cela que consiste l'insincérité, le manque de franchise des sociétés bourgeoises. Les classes existent, et la lutte de classes se poursuit avec acharnement non seulement du côté des ouvriers, mais aussi du côté des bourgeois. L'existence d'hommes de classe, le primat de la classe sur l'homme sont le grand mal de la société en général, des sociétés modernes en particulier. La supériorité du prolétariat consiste en ce qu'il cherche à se supprimer comme tel, pour devenir partie intégrante de l'humanité, son incarnation pour ainsi dire. Telle est également l'idée du socialisme marxiste. Mais, dans la pratique, le prolétariat s'affirme, au contraire, comme classe et crée ainsi un obstacle à la formation de la nouvelle société. Toute psychologie de classe est condamnable, et la dignité de l'homme consiste justement à la dépasser. Mais lorsque c'est la bourgeoisie qui demande au prolétariat de dépasser sa psychologie de classe et de mettre fin à la lutte de classes, elle fait preuve d'hypocrisie et a recours à une ruse de guerre. Une société vraiment, authentiquement humaine est une société fraternelle, où il n'existe aucune hiérarchie de classes, où les différences entre les hommes sont établies d'après d'autres critères, où les meilleurs, ceux qui possèdent les qualités les plus hautes, se reconnaissent, non d'après leurs droits, mais d'après leurs devoirs. Toutefois une société fraternelle [241] n'est pas une organisation extérieure, elle ne peut se composer que d'hommes d'un niveau spirituel élevé. Et il ne faudra jamais juger des qualités personnelles d'après les avantages économiques. A la base de la meilleure société personnaliste se trouve, non l'idée du citoyen ou du producteur, non une idée politique ou économique, mais l'idée spirituelle de l'homme complet, de la personne. Ceci signifie le primat de l'esprit sur le politique et l'économique. L'idée de citoyen, celle de producteur sont des abstractions, obtenues par la fragmentation de l'homme complet. La plénitude réside toujours dans l'homme, et non

dans la société. Les privilèges d'une minorité qualitative, d'une élite spirituelle n'ont rien de commun avec les privilèges de classe, ne se prêtent pas à une objectivation sociale. Il y aura toujours dans les sociétés des groupes qualitativement différents, en rapport avec les professions, les vocations, les talents, le niveau de culture, mais ces différences n'ont rien de commun avec les différences de classe. Les classes doivent avant tout être remplacées par des professions. La société ne peut pas être une masse dépourvue de différences qualitatives. Dans toute société organisée, il existe une tendance à l'inégalité, et l'égalité par le bas est inadmissible. L'égalité par le bas amène la domination de la plèbe qui ne représente pas le peuple. Mais le personnalisme n'admet pas l'humiliation de l'homme pour des raisons de hiérarchie et de classe. L'élévation de l'homme doit être avant tout spirituelle ; mais au point de vue matériel, l'homme doit chercher moins à s'élever qu'à réaliser son égalité avec les autres. Dans la société capitaliste, l'instruction était accessible moins aux plus doués qu'aux plus fortunés. Il est vrai que le socialisme a souvent eu pour corollaire une baisse de niveau de la culture, une subordination du spirituel à l'économique, une certaine méfiance de la hauteur humaine et du génie humain. Mais c'étaient là des effets, non du système économique et social du socialisme, mais du faux esprit dont étaient inspirés ses réalisateurs. L'esclavage qu'engendre le communisme provient de la fausse orientation de l'esprit, mais non de l'économique comme tel. Même la négation de l'esprit est une manifestation de l'esprit, quoique mal dirigée. On n'a pas encore réussi à concilier le problème social et le problème [242] spirituel, et cela par la faute aussi bien des uns que des autres. Au XIX[e] siècle, Herzen en Russie et Proudhon en France se sont bien rapprochés du socialisme personnaliste, mais leur philosophie était mauvaise ; certaines idées du jeune Marx, convenablement développées, auraient bien pu conduire au socialisme personnaliste, mais elles ont suivi, dans leur développement, une direction opposée.

Ce livre ne se propose pas d'exposer un projet de solution de la question sociale. Je suis un philosophe, et non un économiste, et c'est le côté spirituel du problème social qui seul m'intéresse. Mon sujet est celui de la liberté et de l'esclavage de l'homme. Dans ses rapports avec le problème social, ce thème de la liberté et de l'esclavage reçoit un contenu concret, tout comme ceux du pain, du prolétariat et du travail. La solution de la question sociale ne consiste pas dans la réalisation d'un paradis terrestre ; elle se réduit plutôt à la solution de quelques questions élémentaires. Le pain doit être garanti à tous et à chacun, il ne doit pas y avoir de prolétariat, d'hommes prolétarisés et déshumanisés, le travail ne doit pas être exploité, transformé en marchandise ; il faut conférer au travail un sens et une dignité. Il est inadmissible qu'il y ait des hommes abandonnés, menant une existence privée de toute garantie. C'est seulement à la faveur d'un mensonge intéressé qu'on peut affirmer que ces questions qui intéressent de si près l'existence humaine sont insolubles. Il n'y a pas de lois économiques qui exigent le dépouillement et les mal-

heurs de la plus grande partie de l'humanité. Ces lois ont été inventées par l'économie politique bourgeoise. Marx avait parfaitement raison de nier l'existence de ces lois et de faire dépendre l'organisation de la société de l'activité humaine. La solution de ces questions est complexe, et il n'existe pas de doctrines toutes prêtes, permettant d'anticiper leur solution. Rien de plus dangereux que le doctrinarisme appliqué à la solution de questions sociales, car il signifie toujours une violence sur la personne. Il faut surtout se garder du monisme social, car il aboutit facilement à la tyrannie et à l'esclavage. Le système économique le plus favorable au personnalisme est le système pluraliste, c'est-à-dire l'association des trois formes d'économie : [243] l'économie nationalisée, l'économie socialisée et l'économie personnelle, pour autant qu'elle ne comporte ni capitalisation ni exploitation (la théorie de la propriété, telle qu'elle se trouve formulée dans la constitution soviétique de 1936, se rapproche d'un système pluraliste correctement conçu). Seule peut être socialisée la vie économique ; quant à la vie de l'esprit, quant à la conscience humaine, elles échappent à toute possibilité de socialisation. Mais la socialisation de la vie économique doit s'accompagner d'une individualisation des hommes. La fraternité humaine, qui est un problème spirituel, qu'aucune organisation sociale ne saurait résoudre, constitue un rapprochement et une union, non dans le général abstrait, mais dans l'individuel concret. La fraternité suppose l'individualité des hommes et des peuples. Le personnalisme comporte également la décentralisation et le fédéralisme, une lutte contre les monstres centralisés. Contrairement à ce que proclament la plupart des idéologies de notre époque : communisme, fascisme, démocratie parlementaire, la question sociale ne peut pas être résolue par la conquête du pouvoir, qui signifie le primat de la politique et l'étatisme sous une forme ou sous une autre. Ce n'est qu'en tant que fiction que la politique maintient, tout comme cette autre fiction qu'est l'argent, son pouvoir sur la vie humaine. La solution de la question sociale ne peut être que l'aboutissement de processus moléculaires qui, s'accomplissant dans la vie d'un peuple, régénèrent pour ainsi dire le tissu et la structure intime de la société ; elle sera trouvée par en bas, et non par en haut, c'est-à-dire en partant de la liberté, et non de l'autorité. La solution de la question sociale, obtenue par la politique ayant assumé un caractère absolu, par l'autorité du pouvoir, n'est en grande partie qu'une solution fictive, qui laisse intacts les tissus dont se compose la société. Il est vrai que la réalisation de la justice exige des mesures de contrainte sociale, mais la communauté fraternelle des hommes, la fraternité communautaire ne peut être qu'une création de la liberté, le résultat de profonds processus moléculaires. La solution réelle de la question sociale ne peut être obtenue par le mensonge démagogique. Le personnalisme ne peut être fondé que sur la vérité.

[244]

La projection sociale de la liberté, qui plonge par ses racines dans l'esprit, donne lieu à des paradoxes. C'est ainsi que la liberté formelle du travail dans la vie

sociale peut engendrer l'esclavage. Et c'est ce qui arrive dans la société capitaliste où la liberté du travail est formellement reconnue. La liberté présente des degrés et des gradations. Elle atteint son plus haut degré dans la vie de l'esprit, dans la conscience, dans la création, dans les rapports de l'homme avec Dieu. Mais la liberté se restreint et diminue à mesure qu'on se rapproche de la vie matérielle. Au point de vue de la liberté réelle des hommes, des travailleurs, la liberté économique doit être limitée, faute de quoi le fort lésera toujours le faible, cherchera à l'asservir et à le priver de son pain. L'autonomie économique est une liberté fausse et illusoire. Mais le faux monisme, qui s'intitule totalitarisme, étend les restrictions de la vie économique à la liberté en général, jusqu'à la supprimer dans la vie spirituelle. Le monde n'a pas connu jusqu'à présent la vraie liberté du travail ; il ne l'a vue que rarement, et sous une forme très limitée. C'est là un grand mal inhérent aux systèmes totalitaires, dont le monde actuel subit le pouvoir tyrannique. Le socialisme lutte contre la brutale exploitation du travail, contre l'esclavage économique des travailleurs, mais il passe à côté du problème profond, spirituel, métaphysique du travail. L'intellectualisme aristocratique des Grecs leur inspirait le mépris du travail et leur faisait accorder la première place à la contemplation intellectuelle et esthétique. L'ascétisme chrétien du moyen âge reconnaissait bien la dignité du travail, mais il se représentait cette dignité, non sous l'aspect de l'activité créatrice, mais sous celui de l'expiation. Au début de l'ère moderne, le calvinisme a, certes, érigé en vertu le travail rationnel, mais ce travail rationnel a abouti à la formation d'une bourgeoisie privilégiée et au régime capitaliste. Le monde moderne connaît l'apothéose socialiste du travail. Mais, fait bizarre, cette apothéose ne nous apprend rien sur le sens du travail, elle tend surtout à libérer l'ouvrier, à l'empêcher de plier sous le lourd poids du travail. Sur ce point on se heurte dans le socialisme à une contradiction due au caractère borné de la conception du monde socialiste. L'affranchissement de [245] l'ouvrier du pouvoir asservissant du travail, affranchissement conforme aux exigences de la justice, pose le problème des loisirs qu'on ne sait avec quoi remplir. La rationalisation et la mécanisation de la vie économique dans le régime capitaliste engendrent le chômage, qui constitue la plus impitoyable condamnation de ce régime. Certaines organisations sociales, plus justes et plus humaines, peuvent bien abréger la durée du travail, rendre celui-ci moins pénible et créer ainsi des loisirs remplis de « jeux innocents et de danses ». Mais peut-on dire que la suppression totale du travail pénible et la transformation de l'existence en une suite de loisirs ininterrompus constituent le but de la vie sociale ? C'est là une fausse conception de la vie humaine, la négation du côté sérieux et profond de la vie de l'homme sur la terre. Le travail doit être affranchi de l'esclavage et de l'oppression, mais affranchir complètement l'homme du travail est une tâche impossible. Le travail est la plus grande réalité de la vie humaine dans ce monde, la réalité primaire. La politique, l'argent ne sont pas des réalités primaires, ce sont des fictions. Et c'est à la réalité du travail qu'on doit accorder la

première place. Le travail implique à la fois la vérité de l'expiation (« c'est à la sueur de ton front que tu gagneras ton pain ») et celle de l'activité créatrice et organisatrice. Ces deux vérités sont immanentes au travail. Le travail humain humanise la nature, il témoigne de la grande mission dévolue à l'homme dans la nature. Mais le péché et le mal ont détourné le travail de sa mission, ce qui a eu pour effet une déshumanisation du travail, une aliénation de la nature humaine chez le travailleur. C'est en cela que consistent le mal et l'injustice aussi bien de l'esclavage de l'antiquité que de celui du régime capitaliste de nos jours. L'homme a voulu s'assurer non seulement la domination sur la nature, mais aussi le pouvoir sur l'homme, sur ses frères, et il l'a fait en asservissant le travail. Ceci représente l'objectivation extrême de l'existence humaine. C'est ce que nous voyons, par exemple, dans ce que Marx appelle le « fétichisme des marchandises ».

Mais si le travail doit être affranchi, il ne doit pas être divinisé, transformé en idole. La vie humaine ne se réduit pas tout entière au travail, à l'activité laborieuse, elle est [246] également contemplation. L'activité doit alterner avec la contemplation qu'il est impossible d'éliminer de la vie humaine. Une vie trop absorbée par l'activité laborieuse peut asservir l'homme au flux du temps, alors que par la contemplation l'homme peut se soustraire au pouvoir du temps et s'élancer dans l'éternité. La contemplation est, elle aussi, création, mais elle l'est autrement que le travail. D'après la conception du monde bourgeois, le travail ne connaît pas d'autre mobile que l'intérêt personnel. Les ouvriers ne fourniraient un travail productif et ne se montreraient disciplinés que sous la menace de perdre leur travail et d'être acculés, eux et leurs familles, à la faim. Or c'est bien en cela que consiste l'asservissement au travail. La bourgeoisie objecte au socialisme que la productivité de l'économie repose sur l'intérêt personnel. Mais puisque les ouvriers travaillent dans une économie qui n'est pas la leur, à laquelle ils ne sont pas intéressés personnellement, il en résulte que la productivité économique repose sur la crainte servile des ouvriers d'être jetés à la rue. C'est l'esclavage qui constitue la base du travail dans la société capitaliste. L'initiative personnelle dans la vie économique ne se confond nullement avec l'initiative du capitaliste, possesseur des moyens de production, cette initiative pouvant même manquer. L'initiative et la direction d'une entreprise économique peuvent appartenir à un ingénieur spécialiste qui n'en est pas le propriétaire, qui n'y est intéressé qu'en tant qu'homme remplissant une mission sociale, se livrant à une activité créatrice. L'initiative créatrice personnelle ne disparaîtra jamais de la vie économique. C'est toujours une personne qui est le sujet de l'économie, ce qui n'équivaut nullement à la possession personnelle des moyens de production qui deviennent alors des moyens d'asservissement. Quoi qu'il en soit, le personnalisme ne saurait admettre la prédominance de l'intérêt personnel et de la concurrence dans la vie économique, c'est-à-dire la transformation de la société humaine en une société de loups. Néanmoins même dans la société capitaliste, tout ne repose pas sur l'intérêt personnel. Ceux qui l'affirment se font

de la vie économique et sociale une conception trop rationnelle. En fait, les instincts sub-conscients, qu'il ne faut pas confondre avec les intérêts [247] personnels, y jouent un rôle très important. Dans leurs luttes sociales, les classes bourgeoises obéissent plus souvent à ces instincts sub-conscients, aux préjugés irrationnels, qu'à des intérêts rationnels et conscients. Dans son égocentrisme, l'homme va souvent jusqu'à agir en dépit de la raison. C'est, par exemple, l'amour du lucre qui le pousse à préparer des guerres qui doivent amener sa perte. Les rêves jaillissant de l'inconscient, et même le délire proprement dit, jouent dans la vie sociale un rôle dont il ne faut pas minimiser l'importance. C'est dans la politique, et surtout dans la politique internationale, que le délire joue un grand rôle. Les hommes courent à leur perte, se soumettent à la fatalité. C'est ce qui se produit surtout dans les sociétés mourantes, dans les sociétés en voie de désagrégation. Pour créer un monde nouveau, pour édifier un régime social nouveau, il faut passer par une sévère ascèse. C'est une erreur de croire que l'ascèse n'est réalisable que dans la vie personnelle, et qu'elle n'a rien à voir avec la vie sociale et historique. Pour vaincre la tentation et l'esclavage du collectivisme, c'est-à-dire le nouvel esclavage social, il faut que le sujet diminue le tribut qu'il paie au monde objectif. Il faut que la personne ait assez de force pour résister aux tentations du monde, toute concession faite à ces tentations entraînant l'esclavage de la personne. En outre, la personne doit être plus sociale au bon sens du mot, et moins sociale au mauvais, autrement dit elle doit être sociale, en s'inspirant de la liberté, et non contrainte par le déterminisme et l'esclavage. Le monde doit se composer de communautés de travailleurs rattachées les unes aux autres par des liens spirituels et unies en une fédération.

3.3. a) Séduction et esclavage sexuels. Sexe, personne et liberté

1

La séduction érotique est la plus répandue et l'esclavage sexuel est une des principales sources de la servitude humaine. Le besoin sexuel physiologique se présente [248] rarement chez l'homme à l'état pur, il est toujours accompagné de complications psychologiques, d'illusions érotiques. En tant qu'être sexuel, l'homme est un être incomplet et qui cherche à se compléter, non seulement au point de vue physiologique, mais aussi psychologiquement. La sexualité n'est pas une fonction spéciale, se rattachant aux organes sexuels : elle est répandue à travers tout l'organisme humain, comme l'a montré Freud. C'est un fait remarquable que la sexualité a toujours été considérée comme le côté caché de l'homme, un côté dont on avait honte et qu'on n'osait pas dévoiler. L'homme avait honte de son esclavage sexuel. Et ceci nous met en présence d'un paradoxe étonnant : on considère comme honteux et comme devant être caché ce qui constitue la source même de la vie et suppose la tension extrême de la vie. Rozanov est peut-être le seul qui ait posé ce problème dans toute son acuité. L'attitude envers la sexualité est tellement étrange et ressemble si peu à toutes nos autres attitudes qu'on en vient à se demander s'il n'existe pas un rapport particulier entre la sexualité et la chute de l'homme, si la sexualité n'est pas le cachet de sa déchéance, si elle n'est pas l'effet de la perte de son intégrité. C'est seulement à la fin du XIXe et au commencement du XXe siècle que la pensée philosophique, la littérature et la science se sont mises à explorer les mystères de la sexualité et de la vie sexuelle. Il suffit de nommer, à ce propos, Rozanov, Weininger, Freud et Lawrence. Les résultats de l'étude scientifique de la vie sexuelle par Freud ont commencé par soulever des protestations indignées. Lawrence a été taxé d'écrivain pornographique. Malgré cela, le XXe siècle marque un changement radical de la conscience humaine et de son attitude à l'égard de la sexualité. Regardez les romans du XIXe siècle et des époques antérieures, et vous constaterez une énorme différence. L'amour a toujours été le principal sujet de la littérature, son thème favori, mais la vie sexuelle restait recouverte d'un voile. C'est seulement au XXe siècle qu'on s'est décidé à parler de la sexualité non plus à mots couverts, mais ouvertement. Que de chemin parcouru de Dickens à Lawrence, de Balzac à Montherlant ! On dirait que l'homme s'est engagé dans la voie des révélations, qu'il ne voulait ou ne pouvait plus se contenter [249] des illusions de la conscience. On trouve déjà chez Marx et Nietzsche, sous des formes différentes, les premières révélations concernant la nature humaine ; celles qu'on trouve chez Dostoïevski et Kierkegaard sont plus profondes, bien que ne se

rapportant pas directement à la sexualité. Le christianisme s'est servi, pour voiler la sexualité, de l'idée du péché, mais il a laissé persister une certaine équivoque que Rozanov a mise en évidence. Ce problème m'intéressera surtout du point de vue de la valeur suprême de la personne et de la liberté, et de leur anéantissement par l'esclavage sexuel. Nous verrons qu'il s'agit ici de deux problèmes différents : le problème sexuel et le problème érotique, c'est-à-dire de la sexualité et de l'amour, auxquels on peut même en ajouter un troisième, celui de la famille. Il y a un lien physique entre l'union sexuelle et la procréation, mais entre l'une et l'autre, il n'y a aucun lien spirituel, de même qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre l'union sexuelle et l'amour. C'est un fait incontestable que l'attrait sexuel et l'acte sexuel sont tout à fait impersonnels et n'ont rien de spécifiquement humain, puisqu'ils sont communs à l'homme et aux animaux. La sexualité, qui est la marque de l'incomplétude de l'homme, représente le pouvoir de l'espèce sur la personne, du général sur l'individuel. En s'abandonnant au pouvoir de la vie sexuelle, l'homme renonce à son pouvoir sur lui-même. En cédant à l'attrait sexuel non individualisé, l'homme cesse pour ainsi dire d'être une personne et se transforme en une simple fonction d'un processus spécifique impersonnel. Si la sexualité a un caractère impersonnel, l'érotique, lui, a un caractère éminemment personnel, et c'est en cela que consiste la différence entre les deux. Entre l'amour et la tentation sexuelle, il n'existe aucun rapport nécessaire ; on peut même dire que le sentiment érotique affaiblit l'attrait sexuel. L'amour porte sur un être individuel qui n'a pas son pareil, sur la personne qui, elle, est irremplaçable ; l'attrait sexuel est compatible avec des substitutions, puisqu'il n'est pas nécessairement personnel. Et alors même que l'attrait sexuel s'individualise, ce qui est assez fréquent, il ne porte pas sur la personne totale, mais passe par l'élément spécifique impersonnel. La sexualité est une des sources de l'esclavage [250] de l'homme, une des sources les plus profondes, une de celles dont dépend la possibilité même de l'existence du genre humain. Cet esclavage peut revêtir des formes très grossières, mais il peut aussi revêtir celles d'un attrait raffiné. La vie sexuelle possède le pouvoir d'engendrer des illusions érotiques. Schopenhauer a eu raison de dire que l'homme est le jouet de l'espèce qui lui inspire des illusions. Aux yeux de Jean amoureux, Marie apparaît comme une beauté, alors que sa laideur frappe tout le monde. Mais tout amour-passion n'est pas une illusion érotique, il peut être le moyen qui permet d'atteindre, à travers la spécificité impersonnelle, la personne, de découvrir un visage humain n'ayant pas son pareil, et de remporter une victoire sur l'esclavage sexuel et sur l'illusion érotique. L'amour détermine et reconnaît la personne, l'individuel irremplaçable, et c'est en cela que réside sa signification, c'est cela qui lui confère un sens. Mais le climat du monde n'est pas favorable au vrai amour, il lui est même souvent mortel. L'amour est un phénomène extra-mondain, il naît en dehors du monde objectif, il opère une rupture dans ce monde de détermination, et se heurte à une résistance de sa part. C'est ce qui explique les rapports étroits qui

existent entre l'amour et la mort et qui constituent un des principaux thèmes de la littérature mondiale. Mais il faut avant tout distinguer deux variétés d'amour.

On peut classer les variétés d'amour en s'appuyant sur plusieurs critères. Mais la classification la plus importante est, selon moi, celle qui range l'amour sous deux rubriques : celle de l'amour ascendant et celle de l'amour descendant. On trouve sur ce point des pensées très fines, sinon toujours assez profondes, chez Scheler. L'amour-passion, l'Eros, qui est plus large que l'amour entre homme et femme, est un amour ascendant, une attirance vers le haut, un ravissement qui va jusqu'à l'extase créatrice. L'amour érotique suppose toujours un état diminué, un état d'incomplétude, une nostalgie de la plénitude, une attraction vers ce qui est à même d'enrichir. Eros est un démon et l'homme en est possédé. Les âmes ailées, dont Platon parle dans *Phèdre*, naissent de la passion amoureuse. Platon attribue à Eros deux sources : la richesse et la pauvreté. Eros, c'est la voie montante. Mais chez Platon [251] lui-même, cette voie montante constitue le passage du monde sensible au monde des Idées. L'Eros platonicien n'est pas l'amour pour un être concret et vivant, pour une personne, mais pour l'idée, la beauté, la divine beauté. Eros est antipersonnaliste, il ne reconnaît pas et ne postule pas la nature irremplaçable de la personne. C'est la limite à laquelle s'arrête le platonisme, et c'est en cela que consiste la tragédie de l'érotique platonicienne, et, par voie de conséquence, de l'érotique de V. Soloviev. Il était amoureux, non d'une femme concrète, mais de l'éternel et divin féminin. Rattacher cet amour à des femmes concrètes, c'est se préparer des déceptions et des illusions érotiques insurmontables. Seule la divine beauté n'est pas une illusion. On peut dire cependant que l'amour, en tant qu'élan amoureux, n'a pas toujours ce caractère platonicien, qu'il peut exister dans des rapports de personne à personne.

Il y a une autre variété d'amour : l'amour descendant, l'amour qui donne et n'exige rien, l'amour-pitié, l'amour-compassion, *caritas*. L'amour caritatif ne recherche rien pour lui-même, il donne aux autres son trop-plein. Alors que l'amour érotique est l'union avec un autre en Dieu, l'amour caritatif est l'union avec un autre dans son abandon par Dieu, dans les ténèbres du monde. Si l'on envisage tout autre amour que la *caritas*, il faut dire qu'il est impossible d'aimer tout le monde, car l'amour est un choix. On ne peut pas se forcer à aimer. Mais on peut éprouver de la *caritas*, de la charité, de la pitié pour tout le monde, en dehors de tout choix. Contrairement à l'amour-Eros, l'amour-*caritas* n'exige pas la réciprocité, et c'est cela qui fait sa richesse et sa force. Or, le vrai amour-Eros contient l'amour-*caritas*, l'amour-charité, l'amour-pitié. L'amour érotique qui ne connaît ni charité ni pitié est un amour démoniaque qui tourmente et torture l'homme. Eros à l'état pur est un état d'esclavage, esclavage aussi bien pour celui qui aime que pour celui qui est aimé. L'amour érotique peut être impitoyable et cruel et pousser aux plus affreuses violences. L'amour chrétien n'est pas Eros, mais Agapè. La langue grecque est riche pour exprimer toutes les nuances de l'amour : éros, agapè, philie.

L'amour est un état complexe dans lequel peuvent [252] se trouver associées plusieurs nuances : l'amour ascendant, l'amour-ravissement peut y être associé à l'amour descendant, à l'amour-pitié. Mais c'est imprimer au christianisme une profonde déformation et succomber à une tentation mensongère que de séparer complètement l'amour chrétien de la pitié, de la compassion, de l'élément caritatif et de le réduire uniquement à l'érotisme, comme on avait tendance à le faire au début du XXe siècle. Il est inadmissible d'attribuer au seul bouddhisme la pitié et la compassion : elles sont également inhérentes au christianisme. Mais c'est également déformer le christianisme que de prétendre qu'il ne comporte qu'un amour spirituel, séparé de l'amour psychique, de l'attachement à la créature, à l'être concret. Cela, c'est de l'antipersonnalisme, négation de la personne. Le vrai amour est celui qui va de personne à personne, et quant à l'amour abstraitement spirituel, à l'amour-Eros idéal, à l'amour fait seulement de pitié pour la créature impersonnelle, ce sont autant de déformations du vrai amour. L'amour personnifie toujours son objet. Mais la personnification peut porter, non sur un être concret, mais sur un être idéal et abstrait. L'Eros réel est aussi possible que l'illusion érotique. Quel est donc dans ce monde le sort du vrai Eros, en tant qu'élan amoureux ? Ce qui m'intéresse ici, ce ne sont pas toutes les formes de l'amour, ni l'amour spécifiquement chrétien, mais l'amour sexuel.

2

Proudhon, qui n'atteint pas à une pensée profonde, dit quelque part : l'amour, c'est la mort. Cette question des rapports entre l'amour et la mort a préoccupé tous ceux qui ont essayé d'explorer les profondeurs de la vie. Au sommet de l'extase amoureuse s'effectue le contact avec l'extase de la mort. Extase signifie, au fond, transcendance, franchissement des limites de la quotidienneté. L'amour et la mort sont les phénomènes les plus importants de la vie humaine, et tous les hommes, même ceux qui ne possèdent pas de dons particuliers et sont incapables d'élans créateurs, ont l'expérience de l'amour et auront [253] l'expérience de la mort. L'expérience de la mort existe même au sein de la vie, car même de notre vivant nous sommes au contact du mystère de la mort. Dans l'amour et dans la mort, la vie humaine atteint le plus haut degré de tension ; elles sont, l'une et l'autre, une évasion du pouvoir contraignant de la vie quotidienne. L'amour vainc la mort, il est plus fort que la mort, mais en même temps, il conduit à la mort, accule l'homme à la limite de la mort. Tel est le paradoxe de l'existence humaine : l'amour est une aspiration à la plénitude, mais il est porteur d'un dard mortel ; l'amour est la lutte pour l'immortalité et Eros est semeur de mort. La banalité du monde objectivé émousse l'acuité de la question des rapports entre la vie et la mort. L'amour, l'amour personnaliste qui vise à l'immortalité personnelle, ne se

laisse pas encadrer dans la banalité du monde objectivé qui le repousse et le refoule jusqu'à la limite de la mort, au sens plus large que la mort purement physique. L'amour de Tristan et d'Isolde, de Roméo et de Juliette entraîne irrésistiblement vers la mort. L'amour platonique se révèle comme un amour tragique, parce que sans issue. La quotidienneté sociale attire l'amour en bas, le rend inoffensif, crée l'institution sociale du mariage et de la famille, et, ce faisant, elle nie, au fond, le droit de l'amour comme d'une tension vitale et extatique, incompatible avec l'organisation sociale. Je ne connais rien de plus absurde que les discussions sur la liberté de l'amour. La quotidienneté sociale nie la liberté de l'amour et la déclare immorale. Et pour autant que la religion nie, elle aussi, la liberté de l'amour, elle se trouve au pouvoir de la quotidienneté sociale et exécute ses commandements. La manière même dont la question est posée est fausse et superficielle. Aucun amour autre que l'amour libre n'est concevable, et l'amour imposé, déterminé du dehors, est une contradiction dans les termes. Ce qu'il faut nier, ce n'est pas la liberté de l'amour, mais son esclavage, l'amour pouvant devenir la source du plus insupportable esclavage. Cet esclavage naît de l'illusion érotique, mais cela n'a aucun rapport avec les limitations sociales de la liberté de l'amour, alors même que ces limitations ont un caractère religieux. On ne peut pas et on ne doit pas renoncer à [254] l'amour au nom du devoir social et religieux, c'est une exigence qu'on ne peut imposer qu'à des esclaves. On ne peut y renoncer qu'au nom de la liberté ou de la pitié, c'est-à-dire au nom d'un autre amour. La société n'a pas à se prononcer sur la question de l'amour, elle est même incapable de se rendre compte de ce phénomène, et, quand elle en parle, elle sous-entend toujours autre chose. La question de l'amour doit être complètement et radicalement désocialisée, d'autant plus qu'elle est déjà désocialisée par son essence et sa nature. Ce qui est socialisé, c'est la famille, et non l'amour. Les liens étroits qui existent entre l'amour et la mort ne peuvent être aperçus par la société et par ceux qui parlent au nom de la société, c'est-à-dire par ceux qui, en parlant de l'amour, entendent autre chose et parlent mal à propos. La société n'aperçoit que les grossières réalités. Et le fait que les théologiens chrétiens, les maîtres de l'Église, les représentants officiels du christianisme n'ont jamais su énoncer que des banalités en parlant de l'amour, montre à quel point le christianisme a été socialisé dans le monde objectif de la vie quotidienne et adapté à ses exigences. On a parlé de la sexualité, de l'attrait sexuel, de l'acte sexuel, du mariage, de la famille et de la procréation d'enfants, mais on n'a jamais parlé de l'amour, dans lequel on voyait un phénomène biologique ou sociologique. On considérait qu'il était plus inconvenant de parler de l'amour que de l'acte sexuel ou du côté commercial de la famille et du mariage. Il y a un lien mystérieux entre la sexualité et la famille, d'une part, l'argent, de l'autre, mais l'amour n'a rien à voir avec tout cela, il est en dehors de ce lien. Un homme comme saint Augustin a pu écrire un traité sur le mariage qui ressemble tout à fait à un traité sur l'élevage du bétail ; il ne soupçonne même pas l'existence de l'amour et ne trouve

rien à en dire, comme tous les docteurs chrétiens d'ailleurs qui, j'en suis profondément convaincu, ont toujours, malgré leur moralisme, énoncé des idées immorales, c'est-à-dire contraires à l'idée du personnalisme, en voyant dans la personne un moyen au service de la vie de l'espèce. Ce sont les troubadours provençaux qui furent peut-être les premiers à poser, dans l'Europe chrétienne, la question de l'amour, en apportant ainsi une contribution [255] de la plus grande valeur à la culture des sentiments. Le mariage et la famille font partie de l'existence humaine objectivée, mais l'amour fait partie de la subjectivité infinie.

Le thème de l'amour et de la mort a été examiné à fond par trois penseurs russes, dont chacun l'a résolu à sa manière. Ces trois penseurs sont : V. Soloviev, V. Rozanov et N. Fédorov. Soloviev était platonicien, et sa propre expérience érotique se rattache au platonisme. C'est ainsi que sa théorie de *Sophia* est en opposition avec celle de la personne. Mais dans son article : « Le sens de l'amour », qui est peut-être le plus remarquable de ses écrits, il franchit la barrière du platonisme impersonnel et, pour la première fois dans l'histoire de la pensée chrétienne, il rattache l'amour-Eros, non à l'espèce, mais à la personne. L'amour, dit-il, est indépendant de la procréation et de l'immortalité de l'espèce, mais doit servir à assurer la plénitude de la personne et l'immortalité personnelle. S'écartant sur ce point de toutes les doctrines traditionnelles sur le sens de l'amour conjugal, nuptial, Soloviev trace une ligne de démarcation nette entre l'amour et la procréation. L'amour a une signification qui touche à la personne, non à l'espèce. La procréation comporte une fragmentation de la personne et ouvre la perspective d'une mauvaise immortalité, celle de l'espèce. L'amour, au contraire, rétablit la totalité androgyne de la personne, l'homme cesse d'être une créature fragmentée, diminuée. L'amour n'a pas seulement un sens terrestre ; il a aussi un sens éternel. Nous avons insisté à plusieurs reprises sur le lien qui existe entre l'amour et la mort ; cela doit être interprété en ce sens que l'amour constitue une victoire sur la mort et que, par l'amour, on atteint à l'immortalité. Reste à savoir dans quelle mesure l'amour, tel que l'entend Soloviev, est réalisable. Son expérience personnelle a été, sous ce rapport, tragique. La conception de Rozanov est tout à fait à l'opposé de celle de Soloviev. Alors que la théorie de celui-ci est personnaliste et qu'il voit dans l'amour personnel une victoire sur la mort, Rozanov conçoit l'amour comme un fait concernant l'espèce immortelle, et c'est dans la perpétuation de l'espèce qu'il voit une victoire sur la mort. Rozanov a soumis la [256] conception chrétienne de la vie sexuelle à une critique qui lui assure une place très importante dans l'histoire des idées sur ce sujet. Il divinise le fait de la sexualité procréatrice. Il y voit, non une manifestation de la chute, mais une bénédiction de la vie ; il professe la religion de la procréation, qu'il oppose au christianisme, religion de la mort. Il demande la sanctification et la bénédiction de l'acte sexuel, comme source de la vie. Loin d'être la source de la mort, la sexualité est la source d'une victoire sur la mort. Alors que Soloviev lie la sexualité au péché originel, Rozanov prêche le re-

tour au paganisme antique, au judaïsme, qui bénit la fécondité. Le christianisme ayant créé un conflit entre la personne et la sexualité procréatrice, Rozanov se pose en ennemi du christianisme. On dirait que le problème de la personne n'existe pas pour lui. Une conscience trop aiguë de la personne rend hostile à la sexualité procréatrice. Le principal problème est dès lors, non pas celui de la procréation, mais celui de la mort. Il convient cependant de rappeler que les docteurs du christianisme historique ont toujours justifié uniquement par la procréation l'amour dans le mariage. On maudissait bien la sexualité, l'acte sexuel, comme une *concupiscentia*, mais on en bénissait les effets. Rozanov y voit avec raison une attitude hypocrite, et il a raison de la dénoncer. Quoi qu'il en soit, la doctrine chrétienne traditionnelle de l'amour (si, toutefois, il peut, en l'occurrence, être question d'amour) a toujours considéré cet amour comme concernant l'espèce ; elle est donc une doctrine de l'amour procréateur. Cette doctrine ne refuse pas seulement à l'amour une signification personnelle, mais déclare comme immorale l'assignation à l'amour de fins personnelles. Il y a incontestablement une affinité entre cette doctrine et la conception de Rozanov, mais celui-ci est plus logique et plus sincère : puisqu'on bénit la procréation, il faut également en bénir la source. Quant à Fédorov, c'est la mort qui l'attriste surtout, la mort à laquelle il ne peut se résigner, fût-ce la mort d'un seul être, et il appelle les hommes à une lutte titanique contre la mort. Sous ce rapport, sa conception n'a pas sa pareille. Il veut vaincre la mort, non, comme le voulait Soloviev, par l'Eros personnel et l'immortalité personnelle, [257] mais par la résurrection des morts ; non par l'attente passive de la résurrection, mais par une résurrection active. Il veut transformer l'énergie érotique en une énergie capable d'opérer le miracle de la résurrection. Il croit à la réversibilité du temps, au pouvoir de l'homme non seulement sur l'avenir, mais aussi sur le passé. La résurrection est un changement actif du passé. Fédorov n'était pas un philosophe érotique, comme Soloviev et Rozanov, mais il était tout pénétré d'un amour-pitié pour les disparus. Ce qu'il prêche, ce n'est pas une procréation spécifique, collective, mais une résurrection de l'espèce et de la collectivité. Mais ces trois penseurs ont tous profondément réfléchi aux questions se rattachant à l'amour et à la mort, à ces deux sources d'esclavage que sont la sexualité et la mort.

Dans le fait sexuel se manifestent de profondes contradictions de la nature humaine. L'homme subit l'esclavage humiliant du sexe. Le sexe tourmente l'homme et est la cause d'un grand nombre de malheurs dans la vie humaine. Mais la sexualité est associée, d'autre part, à une grande tension de la vie, l'énergie sexuelle est une énergie vitale et peut être la source d'un essor vital créateur. L'énergie sexuelle peut subir une sublimation, en se séparant des fonctions spécifiquement sexuelles et en se confondant avec l'activité créatrice. C'est même là une des voies qui conduisent à l'affranchissement de l'esclavage sexuel. La sexualité, qui est le signe de l'incomplétude de l'homme, comporte une certaine tristesse qui se manifeste avec une force particulière chez les jeunes. En même temps, la vie sexuelle est l'objet

d'odieuses profanations et est susceptible de profaner la vie entière. La vie sexuelle peut donner lieu à toutes les bassesses imaginables, qui sont une profanation non seulement du côté physique de la sexualité, mais aussi de son côté psychique, de tout ce que nous comprenons sous le nom d'érotique ; profanation telle que les mots par lesquels on exprime l'amour deviennent insupportables et qu'on hésite à s'en servir. On se sent mal à l'aise devant le caractère léger et superficiel qu'affecte l'esclavage sexuel. La sexualité exerce des ravages terribles dans la vie de tous les jours, dans le monde bourgeois, et elle est liée au pouvoir que l'argent exerce sur [258] la vie humaine. L'esclavage sexuel est étroitement lié, d'autre part, à l'empire que la femme exerce sur la vie humaine. La femme se laisse facilement asservir et manifeste en même temps une forte tendance à asservir l'homme. Partielle chez celui-ci, la sexualité représente pour ainsi dire la totalité de la nature féminine. C'est pourquoi l'esclavage sexuel est plus fortement exprimé chez la femme. La réalisation de la personne, qui atteint chez l'homme un degré plus haut que chez la femme, ne signifie nullement une négation ou un affaiblissement de l'énergie vitale créatrice du sexe, mais seulement une victoire sur l'esclavage sexuel, une sublimation et une transformation de l'instinct sexuel. Or la victoire complète et définitive sur l'esclavage sera réalisée le jour où l'homme aura atteint sa totalité androgyne, qu'on ne doit pas interpréter comme l'absence de sexe. L'érotisme a joué un grand rôle dans la vie de natures créatrices. Mais l'universalisation de l'érotisme, la substitution définitive de l'érotisme à l'éthique seraient loin d'être favorables au principe de la personnalité, à la dignité personnelle, à la liberté de l'esprit, et n'équivaudraient qu'à un esclavage raffiné. La défense de la personne et de sa liberté ne peut être faite qu'au nom de principes éthiques et suppose une activité de l'esprit. Or, l'érotisme peut être compatible avec la passivité de l'esprit, avec la prédominance du principe psychique et corporel sur le principe spirituel. Mais quel est le sens de la sexualité, quel est le sens de l'union conjugale ?

3

Toute la vie érotique de l'homme est faite de conflits qui, dans le monde objectivé, ne peuvent être résolus d'une façon définitive. Freud insiste avec raison sur le manque d'harmonie qui caractérise la vie sexuelle, sur ses conflits, dont l'homme ne cesse de supporter les effets, comme autant de traumatismes. Il s'agit notamment et principalement des pénibles et douloureux conflits entre la vie sexuelle inconsciente et la censure de la société, le quotidien social. Ce sont à la fois des conflits sexuels, c'est-à-dire en rapport avec la sexualité, et des conflits [259] érotiques, c'est-à-dire des conflits en rapport avec l'amour. Mais étant donné le caractère borné de sa conception du monde, le problème de l'amour-Eros laisse Freud

indifférent. Les conflits sont des conflits qui se passent dans la profondeur métaphysique de l'existence humaine. Dans la vie d'ici-bas, la sexualité signifie déjà une projection au dehors, une objectivation, une extériorisation, une fragmentation de la totalité humaine. Par la puissante impulsion inconsciente qu'elle exerce, la sexualité enchaîne pour ainsi dire l'homme au monde objectivé, où règnent le déterminisme, la nécessité, la contrainte s'exerçant non du dedans, mais du dehors, émanant de la nature humaine, transformée en objet. C'est en cela que réside le secret de la sexualité. L'affranchissement de l'homme est en même temps son affranchissement de l'esclavage sexuel, comme d'une contrainte objective. Toute contrainte a son point de départ dans l'objectivité, et la sexualité possède justement un pouvoir de contrainte. L'illusion dont l'homme est victime consiste en ce qu'il se considère comme gardant sa liberté dans la satisfaction de l'instinct personnel, alors qu'en réalité il subit une contrainte. Le sexe est ce qu'il y a dans l'homme de plus impersonnel, ce qui touche au genre et à l'espèce ; l'amour seul peut être personnel. Ce n'est pas la sexualité qui est personnelle, mais l'érotique. C'est ce que comprenaient fort bien Weininger et Soloviev. Le point de vue de l'espèce, l'impersonnalité sexuelle, se rattache étroitement au point de vue de l'espèce et à l'impersonnalité logique et métaphysique. L'homme subit le conflit entre son sexe et sa personne. La sexualité, dans ses manifestations, est une atteinte à la dignité humaine, dont elle fait le jouet de forces impersonnelles et humiliantes pour l'homme. D'où la honte que provoquent les manifestations de l'instinct sexuel. Cette honte augmente à mesure que la personne s'affirme et que la conscience personnelle grandit. Le côté spécifique de la sexualité fait de la personne un moyen destiné à assurer la naissance d'autres êtres, et la satisfaction personnelle qu'on en éprouve n'est qu'une illusion, nécessaire pour la vie de l'espèce, et non pour celle de la personne. Et lorsque l'instinct sexuel trouve à se satisfaire autrement que par la procréation de futures générations, il devient [260] facilement une source de débauche et porte atteinte à l'intégrité de la personne. Des fonctions partielles se livrent à l'attaque de l'intégrité de l'organisme. Ce sont là des conflits, qui précèdent l'éclosion de conflits érotiques appartenant à une sphère plus élevée de l'existence humaine. L'amour-Eros se trouve en conflit, en bas avec la vie sexuelle impersonnelle, en haut avec le mariage objectivé, avec l'institution sociale qu'est la vie de famille. L'homme est, d'une part, esclave de la sexualité et, d'autre part, esclave de la famille ; les deux esclavages sont des produits de l'objectivation du sexe et de celle de l'amour dans le monde du quotidien social. L'homme se trouve opprimé et quelquefois écrasé sous le faisceau compliqué des conflits. L'homme est asservi par la nature et asservi par la société, sans qu'il puisse se libérer en passant soit de la nature à la société, soit de la société à la nature. La sexualité soustraite à toute discipline, désorganisée pour ainsi dire, n'obéissant qu'aux impulsions naturelles, peut facilement aboutir à la désagrégation de l'homme, entraîner la perte de la personne. Quant à la sexualité socialement organisée, soumise aux restrictions et à la

censure, elle crée de nouvelles formes d'esclavage. Dans le monde de l'objectivation, dans le monde du quotidien social, l'organisation de la vie sexuelle sous la forme de l'institution sociale de la famille est indispensable, cette forme et d'autres analogues n'étant pas, il est vrai, éternelles, mais sujettes à des changements, en rapport surtout avec ceux du régime économique de la société. Il s'agit là d'une institution analogue à la constitution de la société en État. La famille asservit souvent la personne, et seule une organisation de la famille, fondée sur le principe de la fraternité, peut réduire cet asservissement au minimum. En revanche, la famille a contribué à l'élaboration du type humain et a soustrait l'homme au pouvoir absolu et illimité de l'État. Ni la vie sexuelle, au sens biologique du mot, ni la vie de famille, au sens sociologique du mot, ne présentent un rapport direct avec le thème amour-Eros ; elles ne posent même pas ce thème. L'amour, nous l'avons déjà dit, ne fait pas partie du monde de l'objectivation, de la nature et de la société objectivées ; on dirait qu'il vient d'un autre monde, et il représente pour [261] ainsi dire une solution de continuité dans ce monde-ci ; il appartient tout entier à l'infinie subjectivité, au monde de la liberté. Ce qui provoque aisément un profond conflit entre l'amour et la famille, entre la liberté et le déterminisme. L'amour ne peut avoir qu'une signification personnelle, il n'a rien de social et reste caché pour la société. Certaines formes de la famille étaient associées à une tyrannie qui était souvent plus féroce que la tyrannie des États. La famille autoritaire, hiérarchiquement organisée, déforme et mutile la personne humaine. Et le mouvement d'émancipation, dirigé contre ces formes de famille, a une profonde signification personnaliste, celle d'une lutte pour la dignité de la personne humaine. La littérature universelle a joué un rôle énorme dans la lutte pour la liberté des sentiments, et non, comme l'en ont accusée à tort ses calomniateurs, pour la liberté des passions sexuelles. Ce fut une lutte pour la personne, pour la liberté, contre la détermination. Or, la liberté est toujours d'ordre spirituel. On doit, dans le monde de l'objectivation sociale, lutter pour la famille plus libre, moins autoritaire, moins hiérarchique. Il ne saurait y avoir de famille chrétienne, de même qu'il ne saurait y avoir d'État chrétien, et cela pour la seule raison qu'il ne peut y avoir rien de sacré dans le monde de l'objectivation sociale. L'Evangile exige justement l'affranchissement de la servitude familiale.

4

L'amour se présente dans l'histoire du monde comme plongé dans une atmosphère d'horreur : horreur ayant pour cause l'attitude du monde à l'égard de l'amour, les mutilations qu'il subit de la part de la société ; horreur qu'il apporte lui-même dans le monde, horreur pour ainsi dire intérieure. La première a une source sociale, l'autre une source métaphysique. L'horreur de source sociale pro-

vient du despotisme de l'organisation hiérarchique de la société, et peut être, sinon tout à fait écartée, du moins réduite au minimum. Mais l'horreur métaphysique de l'amour est insurmontable dans ce monde. Il y a dans l'amour quelque chose qui sent la mort. L'amour érotique a [262] une tendance à se transformer en un principe universel de la vie, à se subordonner ou à éliminer tout ce qui n'est pas lui. Et c'est pourquoi l'amour érotique n'est pas seulement recherche de la plénitude et de la tension de la vie, mais a également pour effet le rétrécissement de la vie, une diminution de sa richesse. L'amour est à la fois despotique et asservissant. Et l'amour le plus despotique est l'amour féminin, qui exige tout et se met, du fait de cette exigence, en conflit avec le principe de la personne. En raison de ses rapports étroits avec la jalousie, l'amour revêt un caractère démoniaque, surtout chez les femmes que la jalousie est capable de transformer en véritables furies. L'horreur métaphysique de l'amour ne tient pas seulement à ce qu'il y a dans le monde tant d'amour non partagé, ni même à ce qu'il y a tant d'amour qui ne peut être partagé, ce qui est beaucoup plus douloureux : même l'amour partagé, celui qu'on qualifie d'heureux, n'en est pas exempt. Cela tient au mystère de la personne, à la profonde différence qui existe entre la nature masculine et la nature féminine, à l'absence de correspondance entre les premiers ravissements de l'amour et sa réalisation dans la vie quotidienne, et cela tient également à ses rapports mystérieux avec la mort. Mais l'horreur et le tragique de l'amour s'émoussent à mesure que la vie se rationalise, que l'existence humaine s'intègre dans le quotidien social, c'est-à-dire à mesure que l'objectif l'emporte sur la subjectivité. Le vrai amour, qui a toujours été une fleur rare, agonise et disparaît du monde, devenu trop bas pour lui. Le drame de l'amour devait son pathos aux résistances que l'amour avait à vaincre. Aujourd'hui, tout est devenu facile, moins tendu et moins significatif. L'affranchissement atteint est un affranchissement de surface, et non de profondeur. Tel est le paradoxe de l'amour dans ce monde, une des manifestations de la nature paradoxale de la liberté d'ici-bas. La liberté suppose des obstacles et des luttes. Sans efforts spirituels, elle devient facilement matérielle et vide de contenu. Dans sa projection sociale, le mariage contracte des rapports étroits avec le côté économique de la vie, et il a souvent été l'objet d'une contrainte commerciale. Le mariage est loin d'être un sacrement. S'il tend de nos jours à se dégager de la contrainte [263] commerciale, c'est pour devenir une transaction commerciale librement acceptée.

Les rapports entre l'amour et la sexualité, au sens restreint du mot, c'est-à-dire l'union sexuelle, sont très complexes et contradictoires. L'union sexuelle porte manifestement le cachet de la déchéance humaine. C'est un sentiment auquel l'homme ne peut pas se soustraire et qui est pour lui une cause de gêne et d'inquiétude. Aussi cherche-t-il à assigner un sens à l'union sexuelle, à la justifier. En tant que simple satisfaction d'un besoin physiologique, analogue à celui de la faim, l'union sexuelle n'a rien de spécifiquement humain, et il n'y aurait pas lieu

d'en rechercher le sens ; l'union sexuelle comme telle fait partie de la vie animale de l'homme, et la seule question qu'on puisse poser à son propos est celle des limites à imposer à ce besoin et des moyens de le surmonter. L'homme a inventé trois arguments pour rationaliser l'union sexuelle. Tout d'abord, celui de la procréation, de la perpétuation de l'espèce. C'est là la justification la plus courante et la plus vertueuse, pour ainsi dire, dans le règne du quotidien social. Du point de vue de la hiérarchie personnaliste des valeurs, cet argument apparaît immoral et hypocrite, malgré ses apparences vertueuses. La vertu, en effet, se révèle souvent comme contraire à la morale. Il est immoral de ne voir dans la personne qu'un moyen devant servir à la perpétuation de l'espèce et d'exploiter les tendances et les sentiments personnels en vue de fins spécifiques. Les États totalitaires se sont livrés à cette exploitation de la façon la plus éhontée, en s'inspirant pour organiser la vie sexuelle des hommes, des méthodes employées dans les haras, en ne tenant compte que des intérêts de l'espèce et de l'État. C'est faire preuve d'hypocrisie que de prétendre que l'homme recherche l'union sexuelle en vue de la procréation, alors que l'homme ne peut s'imposer ce but qu'après réflexion, et que cette union constitue par elle-même une fin en soi. A cet argument s'oppose celui d'après lequel l'union sexuelle ne vaut que par la jouissance immédiate qu'elle procure. Argument également immoral (bien que non hypocrite), puisqu'il représente l'homme comme l'esclave de sa basse nature et qu'il constitue une négation de la dignité de la personne, en tant que libre [264] esprit. Il y a enfin une troisième justification, celle d'après laquelle l'union sexuelle ne serait au fond que l'union avec l'aimé, qui est un moyen de conquérir la plénitude de la vie. Cette justification assigne à l'union sexuelle un sens personnel, le seul admissible tant au point de vue moral que spirituel et qui suppose la spiritualisation de la sexualité. On pourrait risquer un paradoxe en disant que seule est justifiée l'union sexuelle qui constitue l' « aspiration au bonheur » des amants, bien qu'on ne puisse guère croire à la possibilité d'un « bonheur », quel qu'il soit. C'est l'amour qui seul confère un sens au mariage et le justifie. Quant à la question de l'attitude envers les enfants, elle est d'un ordre tout à fait différent et n'a rien à voir avec les questions que nous venons de traiter. En traitant la question du sexe et de l'amour érotique, il importe de ne pas oublier que sa solution est subordonnée à deux conditions : l'affranchissement extérieur de l'oppression et de l'esclavage imposés par la société, ainsi que de la conception autoritaire de la famille, d'une part, et, d'autre part, une ascèse intérieure, sans laquelle l'homme devient l'esclave de lui-même et de sa nature inférieure. Toutes les variétés d'amour peuvent devenir une source d'esclavage et de captivité pour l'homme : aussi bien l'amour érotique que l'amour-pitié (qu'on se rappelle, à ce propos, le prince Mychkine, héros du roman de Dostoïevski : *L'Idiot*). Pour ne pas devenir asservissant, l'amour érotique doit être associé à l'amour-pitié. Et, d'autre part, l'amour qui méconnaît la valeur de la liberté est un amour de servitude. Ce qui confère un sens à l'amour, c'est la personnification et

l'idéalisation, alors même qu'il a pour objet, non des êtres, mais des principes et des idées. C'est ainsi, par exemple, que l'amour de la patrie est une personnification. Et il va sans dire que l'amour de Dieu suppose, lui aussi, une personnification. À son apogée, l'amour est toujours la vision du visage aimé en Dieu.

3.3.b) La séduction et l'esclavage esthétiques. Beauté, art et nature

1

La tentation et l'esclavage esthétiques, qui rappellent la magie, n'atteignent pas des couches humaines très étendues. On les observe principalement chez une certaine élite cultivée. Certains hommes vivent sous le charme de la beauté et de l'art. Cela peut tenir à une certaine structure psychique, autrement dit il peut s'agir de dispositions naturelles, comme il peut s'agir aussi d'un effet de l'imitation et de la mode, d'une sorte de contagion par les particularités d'un milieu donné. Il y a en effet des époques où règne une mode esthétique. En disant que l'esthétisme est propre à une élite cultivée, je n'entends pas refuser tout esthétisme à la vie populaire. Bien au contraire : je dirai même que l'esthétisme caractérise davantage le peuple que la bourgeoisie, mais il est d'une autre nature et ne dégénère pas en snobisme, signe de décadence culturelle. La tentation et l'esclavage esthétiques sont toujours l'indice d'un affaiblissement, voire d'une disparition de la valeur de la personne, du déplacement du centre existentiel de la personne et de la substitution d'un des côtés de l'homme au tout de l'homme. L'homme devient l'esclave de ses états partiels, succombe à des charmes émotionnels auxquels il se montre incapable de résister. C'est ainsi que se forme le type d'esthète qui n'est possible qu'aux époques de culture raffinée à l'excès et de rupture avec les tâches plus rudes, plus graves de la vie. Les jugements esthétiques règnent alors d'une façon exclusive et les critères esthétiques remplacent tous les autres : ceux de la morale, ceux de la connaissance, ceux de la religion. Il convient cependant de noter que l'esthète lui-même est rarement esthétique. Il y a un esthétisme dans la morale, dans la connaissance, dans la religion, et la politique elle-même peut être l'objet de jugements esthétiques. L'esthétisme religieux est souvent caractérisé par la prédominance [266] exclusive du côté liturgique. Cela signifie, au point de vue psychologique, que l'homme s'abandonne aux états de langueur. L'esthétisme en matière morale substitue au sentiment qui vise l'être concret, la personne concrète, une attitude déterminée par la beauté (vraie ou fausse) de la personne. L'esthétisme philosophique s'intéresse moins à la vérité qu'à un certain état émotionnel provoqué par des constructions d'un type plus ou moins harmonieux et élégant au point de vue purement esthétique. L'esthétisme en matière politique s'intéresse moins à la justice et à la liberté qu'aux états émotionnels provoqués soit par un avenir, soit par un passé idéalisés, il se complaît aux oppositions tranchées et se nourrit d'amour et de haine.

La tentation esthétique est celle de la passivité, d'un esprit ayant perdu la force de se manifester activement. La lutte elle-même peut, dans la projection esthétique, se muer en son reflet passif, sans être accompagnée de la moindre activité spirituelle. L'esthète est un homme passif, jouissant de sa passivité, vivant de reflets ; il est un consommateur, et non un créateur. Un esthète peut adhérer aux formes extrêmes aussi bien de la révolution que de la contre-révolution, indifféremment ; mais dans un cas comme dans l'autre, il ne fera preuve que de passivité, obéira, non à sa conscience, mais à des émotions esthétiques passives. Les grands artistes, les vrais créateurs n'ont jamais été esthètes ; certains avaient même, comme le comte Tolstoï, une conception foncièrement éthique de la vie. L'acte artistique créateur est loin d'être un acte esthétique ; seuls sont esthétiques les effets et les conséquences de cet acte. La tentation esthétique fait de l'homme un spectateur, et non un acteur. Et ceci nous met en présence du remarquable paradoxe de l'esthétisme. On pourrait croire que les hommes qui ne s'inspirent dans leur attitude envers la vie que du point de vue esthétique se conforment à des critères subjectifs et sont loin de toute objectivité. C'est là une erreur qui tient à l'imprécision et au caractère équivoque de notre terminologie. La tentation esthétique signifie justement que tout est transformé en objet de contemplation, que l'activité du sujet est nulle. Si l'esthète vit dans le monde de ses sensations et émotions, cela ne signifie nullement qu'il évolue dans le monde existentiel [267] de la subjectivité, dans le monde de l'esprit, de la liberté, de l'activité créatrice. Au contraire, étant donné la structure psychique de l'esthète, ses sensations et émotions se trouvent objectivées, projetées au dehors. Une orientation uniquement esthétique de la vie affaiblit le sentiment de la réalité, au point que des tranches entières de celle-ci échappent au sujet. C'est là un effet, non de son activité, mais de sa passivité. Le sujet choisit la direction qui exige le moindre effort, il reflète passivement ce qui a été créé par d'autres et est devenu pour lui objet. Un discernement net des réalités et de leurs différences suppose une intervention active du sujet. La tentation esthétique signifie que le sujet s'intéresse uniquement au « comment », et non au « quoi », c'est-à-dire qu'elle signifie, au fond, une indifférence pour les réalités. C'est être esclave de soi-même, avoir perdu sa propre réalité, être enfermé en soi-même, tout en étant projeté au dehors. L'esthète n'est pas du tout sûr de sa réalité, ses passives émotions esthétiques étant la seule chose dont il soit sûr. On ne pourrait même pas dire que l'esthète jouit des émotions que lui procure la beauté, car il se montre souvent indifférent pour la beauté authentique, on ne peut plus réelle, et vit confiné dans des illusions esthétiques, au milieu d'images trompeuses de la beauté. La tentation et l'esclavage esthétiques ont nécessairement pour conséquence, et c'est la conséquence la plus grave, l'indifférence pour la vérité. Les hommes doués de cette structure psychique ne recherchent pas la vérité ; ils vivent sous un charme qui est incompatible avec la connaissance du vrai. Dès l'instant où l'homme s'est avisé de rechercher la vérité, il est sauvé. La recherche de la vérité exige des démarches actives, elle comporte

des luttes qui n'ont rien à voir avec la langoureuse passivité. La tentation esthétique présente de grandes affinités avec la tentation érotique, et on trouve souvent une combinaison des deux. L'homme succombe au pouvoir de l'illusion esthétique, comme il succombe à celui de l'illusion érotique. La tentation esthétique fait de l'homme un esclave du cosmos, le met en dehors du logos. C'est en effet la personne qui a des attaches avec le logos, et non avec le cosmos, avec le sens des choses, et non avec la séduisante objectivité de la nature ; la personne [268] suppose non seulement l'Eros, mais aussi l'Ethos. C'est pourquoi la tentation esthétique entraîne la dépersonnalisation. Etant donné leur structure psychique, les esthètes peuvent être des individualités marquantes, mais non des personnes. Est personne celui qui résiste aux tentations des images trompeuses de la beauté. La tentation esthétique entraîne l'homme, non pas en avant, mais en arrière : tel est l'effet de la passivité, d'une vie dont le contenu est fait de reflets. Dans la perception de la beauté, l'objet, qui est toujours un produit du passé, est, pour cette raison même, un élément illusoire. Il faut dire cependant que l'esthète n'est pas toujours un adorateur de la beauté ; il peut même, cédant à la mode, nier la beauté et rendre ses émotions esthétiques indépendantes de la beauté. La tentation et l'esclavage esthétiques ont toujours pour effet la décomposition et la décadence des milieux littéraires artistiques. Grâce à des hommes qui sont consommateurs plus que créateurs, il se forme autour de l'art une intolérable atmosphère de snobisme qui témoigne justement de l'esclavage de l'homme auquel des complications et des raffinements psychiques ont fait perdre la liberté d'esprit, et qui croient avoir trouvé le moyen de vivre de reflets passifs, cette vie étant considérée comme plus élevée et comme ayant une valeur plus haute que celle des hommes ordinaires, des masses humaines. Il s'agit ici à la fois d'une extrême affirmation de soi et d'une perte de soi-même.

2

Mais l'existence de la tentation esthétique n'équivaut pas plus à la négation de la vraie beauté que l'existence de la tentation et de l'esclavage érotiques n'équivaut à la négation de l'amour. On peut même dire, sans risque de se tromper, que la beauté est un indice plus certain et plus caractéristique de la perfection du monde que le bien. Le bien est plutôt le chemin que le but. Le bien est corrélatif du mal et signifie toujours une séparation, une lutte. Mais la beauté n'a absolument aucun rapport avec l'esthétisme. Je suis même porté à croire que le sentiment du beau est plutôt atrophié chez l'esthète. La beauté est plus harmonieuse [269] que le bien, qui manque d'harmonie et est une imperfection de la nature. La beauté, c'est le monde transfiguré, c'est la victoire sur la lourdeur et la laideur du monde. La beauté nous fait pénétrer dans un monde transfiguré, dans un monde différent du nôtre.

Tel est l'effet de toute création artistique et de toute perception artistique de l'acte créateur. C'est pourquoi l'art tire son sens du fait qu'il constitue l'anticipation de la transfiguration du monde, l'affranchissement de la laideur et de la lourdeur de la réalité. Sa fonction libératrice s'exprime par le fait même qu'il ne ressemble en rien à notre vie morne, laide, enchaînée par la nécessité. Et cette dissemblance est d'autant plus grande que l'art réussit davantage à nous donner une révélation artistique de la vérité de la vie, de la vérité la plus triste et la plus douloureuse. Le terrible et le douloureux dans l'art ne se confondent nullement avec le terrible et le douloureux dans la vie, et le laid dans l'art n'est pas du tout la même chose que le laid dans la vie. Le laid peut devenir parfait au point de vue artistique et provoquer, non une répulsion, mais une émotion esthétique, comme par exemple dans les tableaux de Goya et dans certains récits de Gogol. C'est ce qui constitue le secret de l'acte créateur et distingue l'art de la réalité. A cela se rattache la catharsis de la tragédie dont parle Aristote. La souffrance tragique a une signification libératrice et purificatrice, parce qu'entre nos souffrances, notre tragédie et les souffrances et les tragédies qui font l'objet d'une œuvre d'art se trouve l'acte artistique, acte de transfiguration et de création. Grâce à l'art, c'est toute notre vie qui se trouve transfigurée, elle perd sa lourdeur, sa laideur, sa banalité humiliante, nous nous sentons transportés sur un autre plan de l'existence, nous avons comme l'anticipation d'une nouvelle réalité, d'une réalité idéale. Contrairement à ce que pensait la philosophie idéaliste, l'art ne constitue pas le reflet des Idées dans le monde sensible. L'art est une création transfiguratrice, non certes une transfiguration réelle, mais l'annonce de cette transfiguration. La beauté d'une danse, d'une symphonie, d'un poème, d'un tableau entrera dans la vie éternelle. L'art n'est pas passif ; il est, au contraire, actif et, comme tel, théurgique. Faguet a dit quelque part que si nous éprouvons [270] de la joie à la vue des souffrances représentées dans une tragédie, c'est parce que ces souffrances ne sont pas les nôtres. Il a seulement exprimé ainsi, sous une forme légère et spirituelle, une idée juste, à savoir que la vue des souffrances des héros d'une tragédie nous fait oublier les souffrances de notre propre vie et nous transporte sur un autre plan de l'existence. L'art nous affranchit de l'esclavage du quotidien. L'art est loin d'être une facilité, son rôle ne consiste pas à supprimer les difficultés de la vie ; il est, au contraire, difficile et souvent pénible ; mais ces difficultés ne sont pas les mêmes que celles qui encombrent la vie ordinaire. L'art peut asservir, et cela par la tentation esthétique qui crée le type de l'esthète. Mais il peut aussi libérer. La beauté, au lieu de rendre captif, peut signifier une victoire sur le monde. Tel est notamment le cas de l'art authentique et de la beauté authentique. La beauté totale correspond à la nature totale de l'homme, de même que la beauté fractionnée correspond à l'état également fractionné de la nature humaine. C'est dans la personne que se trouvent réalisés l'intégrité de l'homme et son rapport avec la beauté entière, transfiguratrice.

3

Dans tous les ouvrages d'esthétique se trouve discutée la question de savoir si la beauté est objective, si elle n'est qu'une illusion esthétique ou une réalité. Cette manière de poser la question tient, à mon avis, au mauvais usage des termes « subjectif » et « objectif ». La perception de la beauté n'est pas une perception passive d'un ordre du monde objectivé. Le monde objectivé comme tel ne connaît pas la beauté. Il est à base de mécanisation, ce qui est tout le contraire de la beauté. La beauté est une poussée à travers ce monde, une évasion de ce monde, un affranchissement de son déterminisme. La perception de la beauté dans la nature n'est pas un reflet passif, mais repose sur un acte créateur de l'homme. La beauté, comme l'art, fait partie du domaine de la subjectivité et non de celui de l'objectivité. L'objectivité comme telle est dépourvue de toute beauté, comme elle est dépourvue de toute [271] vérité, de toute valeur. Mais si la beauté est d'ordre subjectif, ce n'est pas au sens que la terminologie de l'esthétique traditionnelle attribuait au mot « subjectif », dont elle faisait l'équivalent du terme « illusoire ». C'est l'objectivité qui est illusoire, tandis que la subjectivité est réelle. En envisageant les choses en profondeur, on peut bien dire que tout ce qui est objectivé, objectif, est illusoire. Tout ce qui est objectif est aliéné et abstrait, déterminé et impersonnel. Or, la beauté ne peut appartenir au monde de la détermination, pour la seule raison qu'elle est un affranchissement du déterminisme, qu'elle est libre respiration. C'est justement la beauté objective qui est une illusion esthétique. Pour juger du rapport entre la beauté et le sujet, qui perçoit la beauté et en fait une expérience vécue, on ne doit pas se placer au point de vue du réalisme naïf. La beauté n'entre pas dans l'homme, en venant du monde objectif. Elle constitue une rupture du monde objectivé, une transfiguration du monde, une victoire sur la lourdeur et la laideur du monde soumis à la nécessité. La perception de la beauté exige l'activité de l'homme et est incompatible avec une attitude passive. La beauté du cosmos est un produit de l'activité créatrice de l'homme, qui s'interpose entre la nature et lui. Les grands artistes qui ont créé des poèmes, des drames, des romans, des symphonies, des tableaux, des statues, ont toujours été actifs, toujours en lutte contre la lourdeur et la résistance de la matière. Ce ne sont pas les créateurs qui succombent à la tentation et à l'esclavage de la passivité esthétique, mais les consommateurs. La beauté est un élan, on n'y parvient qu'à la suite d'une lutte spirituelle, mais c'est un élan, non vers le monde éternel et immobile des Idées, mais vers un monde transfiguré qui ne peut être réalisé que grâce à l'activité créatrice de l'homme, vers un monde n'ayant encore jamais existé, un élan, non vers l'« être », mais vers la liberté. Le monde est le théâtre d'une lutte entre le chaos et le cosmos dont la beauté et l'harmonie ne sont pas données d'emblée, mais attendent un acte créateur. La beauté du visage humain, ce sommet du processus cosmique, n'est pas

une donnée fixe et immobile, mais est soumise à des changements et constitue, elle aussi, le résultat d'une lutte active. La beauté suppose [272] l'existence d'un chaos et la victoire sur le chaos. Sans un chaos formant arrière-plan, la beauté du cosmos serait impossible. Sans cet arrière-plan, nous n'aurions ni la tragédie, cet apogée de l'activité créatrice de l'homme, ni Don Quichotte, ni les drames de Shakespeare, ni Faust, ni les romans de Dostoïevski. L'homme peut vaincre le chaos de deux manières : il y a la manière esthétique et la manière mécanique, la victoire dans la liberté et la victoire dans la nécessité. Seule la victoire dans la liberté est créatrice de beauté. La beauté n'est pas seulement contemplation, elle parle toujours de création, de victoire créatrice dans la lutte contre l'esclavage dans le monde. Elle parle de la participation de l'homme, de la coopération de l'homme et de Dieu. Le problème de l'objectivation dans l'art est très complexe, et cette complexité tient en partie à l'imprécision de la terminologie. Quels sont les rapports entre l'objectivation, d'une part, la tentation et l'esclavage esthétique, de l'autre ? — À cette question se rattache le problème du classicisme et du romantisme. Il y a un esclavage du classicisme, et il y a un esclavage du romantisme.

4

« Classicisme » et « romantisme » sont des catégories applicables non seulement à l'art et à la sensibilité esthétique, mais aussi à certains types psychiques et à certaines conceptions du monde. La distinction entre le classicisme et le romantisme dans l'art est relative et conventionnelle. Il y a un élément romantique dans l'art classique, comme il y a un élément classique dans l'art romantique. À vrai dire, les grandes créations de l'art ne se laissent ranger ni dans la catégorie du classique, ni dans celle du romantique. Shakespeare, Gœthe, Tolstoï ne sont, à proprement parler, ni des classiques ni des romantiques. Ce qui m'intéresse ici, c'est le problème philosophique du « classique » et du « romantique », qui se rattache à celui des rapports entre le sujet et l'objet, entre le subjectif et l'objectif. L'art classique est considéré comme un art objectif, comme un art ayant atteint une perfection objective, tandis que l'art romantique est considéré comme subjectif, [273] ne réalisant pas la perfection objective. On le voit : le mot « objectivé » est employé ici comme identique à « perfection ». Mais aussi bien le « classique » que le « romantique » peut être une source de tentation. L'acte qui crée une œuvre d'art peut tendre à la parfaite objectivation et à la séparation d'avec le sujet créateur. On admet qu'il est possible de parvenir à la perfection dans le fini, que le produit de la création peut être parfait. On soumet ainsi aussi bien le produit de l'activité créatrice que le sujet créateur à un ordre objectif et hiérarchique. Cette tentation du classicisme est une des formes de l'esclavage humain. L'esprit se sépare de lui-même, le subjectif se subordonne à un ordre objectif, l'infini est enfermé dans le

fini. C'est contre cette tentation du classicisme que s'élève le romantisme, qui signifie une rupture entre le subjectif et l'objectif, le sujet se refusant à n'être qu'une partie de l'objet et ayant pris conscience de l'infinité du monde subjectif. La perfection ne peut être atteinte dans le monde objectivé, dans le monde fini. Le produit de l'activité créatrice atteste toujours l'existence de quelque chose de plus grand que lui, il est un élan vers l'infini. Le romantisme, dans ses recherches, est une lutte pour la libération du sujet, pour la libération de l'homme enchaîné dans les formes finies du monde objectivé, soumis au pouvoir de l'intellectualisme et de la fausse idée d'un être objectif et de la société qui en est le corollaire. Mais le romantisme peut devenir lui-même une tentation et une source d'esclavage. Libération du sujet, lutte pour l'affirmation de la valeur existentielle du sujet créateur : telle est la vérité du romantisme. Mais la subjectivité peut comporter également le repliement de l'homme sur lui-même, la perte de contact avec les réalités, la culture d'une émotivité artificielle, la transformation de l'individu en son propre esclave. La subjectivité infinie peut bien être le chemin qui mène à la découverte de réalités existentielles, mais elle peut aussi être une source d'illusions et créer une atmosphère de mensonge. Les romantiques deviennent facilement victimes d'illusions esthétiques. C'est là l'envers du romantisme. La guérison vient moins du classicisme, qui n'est qu'une simple réaction, que du réalisme, qui est un retour à ce qu'il y a de vérité dans la vie. La [274] Bible n'est ni classique ni romantique : elle est réaliste, au sens religieux du mot. Or, le réalisme, comme nous l'avons déjà montré, n'est nullement identique à l'objectivisme. La Bible est un livre de révélation, parce qu'elle n'implique aucune objectivation, aucune aliénation de l'homme d'avec lui-même. Toute révélation se trouve absolument en dehors du processus d'objectivation, qui ne sert qu'à obscurcir la révélation, à en faire un livre fermé. C'est pourquoi le faux classicisme a pour effet de nous faire perdre le contact avec les réalités. La vision des réalités est incompatible avec la perfection dans le fini. Toute la littérature russe du XIXe siècle est étrangère aussi bien au classicisme qu'au romantisme ; elle est réaliste au sens profond du mot, elle témoigne des luttes dans lesquelles se trouve engagé l'esprit de l'homme en tant que sujet, luttes contre la tragédie de l'activité créatrice dont les produits tendent à se dissoudre dans l'objectivité et de ses recherches d'une vie créatrice supérieure. C'est en cela que consiste son humanité et sa grandeur. Le classicisme conséquent avec lui-même ne peut que se montrer inhumain dans toutes les sphères de la vie ; en raison même du principe sur lequel il repose, il s'attache à instaurer le règne de l'extra-humain aussi bien dans l'art que dans la philosophie, aussi bien dans l'État que dans la société. La tragédie grecque, cette création la plus parfaite du génie humain, n'a rien de commun avec le classicisme. La réaction classique signifie la prédominance de la technique sur la création, l'étouffement de la subjectivité créatrice, de l'élan vers l'infini. L'activité créatrice de l'homme est soumise à un rythme qui change son orientation créatrice : au classicisme succède le roman-

tisme, auquel succède le réalisme, qui provoque une réaction classique, laquelle provoque, à son tour, un réveil du subjectivisme, et ainsi de suite. Il n'y a pas de place pour la plénitude chez l'homme. Il ne vit que de détours et de réactions négatives. L'harmonie qu'il réussit à réaliser n'est que relative et temporaire et ne tarde pas à céder la place à des dysharmonies et à des luttes. L'homme ne cesse de subir et de succomber à des tentations qui l'entraînent dans l'esclavage, mais il reste toujours capable de mener une lutte pour sa libération. L'homme se perd dans l'objectivation, mais il se [275] perd aussi dans la subjectivité sans objet, autrement dit il se détourne du pseudo-classicisme pour tomber dans le pseudo-romantisme. Il recherche la beauté, la beauté authentique, et il se laisse séduire par une fausse beauté, par une beauté illusoire. Il se détache du faux intellectualisme objectif, pour s'abandonner à la fausse émotivité subjective. Il a inventé une puissante technique susceptible de devenir une arme pour la transfiguration de la vie, mais il devient lui-même esclave de cette arme, dont la domination finit par s'étendre à toutes les sphères de sa vie. L'art devient esclave de la technique, de la technique qui est une industrie perfectionnée. La beauté agonise et est sur le point de disparaître du monde objectif. L'art se décompose et est remplacé par quelque chose qui n'a rien de commun avec l'art. Telle est la tragédie de la destinée humaine. Mais l'éternel esprit créateur s'élève contre cet état du monde et de l'homme. L'objectivité provoque une réaction de la subjectivité, qui, après avoir atteint l'extrême degré de raffinement, cède à son tour la place à l'objectivité. La libération ne peut venir que de l'esprit qui est au-dessus de l'opposition du subjectif et de l'objectif. Et le problème de la personne prend une acuité particulière. L'homme doit réaliser sa personne. La personne, c'est l'esprit, l'esprit libre, le lien qui rattache l'homme à Dieu. Le lien de l'homme avec Dieu n'a rien à voir avec l'objectivation et avec le faux repliement de l'homme dans son cercle fermé ; c'est grâce à ce lien qu'il voit s'ouvrir devant lui l'infini et l'éternité et qu'il a la révélation de la vraie beauté.

Chapitre IV

4.1. Libération spirituelle de l'homme. Victoire sur la crainte et sur la mort

1

L'homme vit dans l'esclavage, très souvent sans en avoir conscience, et même, parfois, en s'y complaisant. Mais l'homme aspire aussi à la libération. Ce serait une erreur de croire que l'homme aime la liberté. Mais ce serait une erreur encore plus grande de croire que la liberté est chose facile. Au contraire : la liberté est difficile, et c'est l'esclavage qui est facile. L'amour de la liberté, l'aspiration à l'affranchissement sont déjà l'indice d'un niveau élevé et montrent qu'intérieurement l'homme a cessé d'être esclave. Il y a chez l'homme un principe spirituel, indépendant du monde et de son déterminisme. La libération de l'homme n'est pas une exigence de la nature, de la raison ou de la société, mais de l'esprit. Pourtant l'homme n'est pas seulement esprit, il est d'une composition complexe, puisqu'il est en même temps animal, un produit du monde matériel ; mais il est esprit. Or, l'esprit est liberté, et liberté est victoire de l'esprit. Ce serait encore une erreur de croire que l'esclavage est toujours une manifestation du côté animal et matériel de l'homme. Même son côté spirituel peut être affecté de graves maladies : dédoublement, extériorisation, auto-aliénation, perte de liberté, asservissement. C'est ce qui fait la complexité du problème de la liberté et de l'esclavage de l'esprit. En s'extériorisant, en se laissant projeter au dehors, l'esprit agit [277] sur l'homme comme une nécessité ; après quoi il revient à lui-même, c'est-à-dire à la liberté. Hegel s'est bien rendu compte d'une partie de ce processus, mais il n'a pas tout compris ; il n'a peut-être pas compris le principal. L'homme libre doit se sentir non à la périphérie du monde objectivé, mais au centre du monde spirituel. Être libre, c'est justement être au centre, et non à la périphérie, c'est être dans la subjectivité réelle, et non dans l'objectivité idéale. Mais la concentration spirituelle à laquelle nous invitent tous les appels de la vie spirituelle peut avoir deux sortes d'effets. Elle confère à l'homme une force spirituelle et le rend indépendant de la

terrifiante multiplicité. Mais elle peut aussi rétrécir le champ de conscience et rendre l'homme obsédé par une seule idée. La libération spirituelle devient alors une nouvelle forme de tentation et d'esclavage. C'est ce que savent tous ceux qui suivent le chemin de l'esprit. Ce n'est pas en fuyant la réalité ou en la niant qu'on conquiert la liberté. La libération spirituelle ne s'obtient qu'au prix de luttes. L'esprit n'est pas une idée abstraite, un universalisme. Ce n'est pas seulement chaque homme, mais n'importe quel animal, petit ou grand, qui représente une valeur plus existentielle qu'une idée abstraite, que le général et l'universel. La libération spirituelle de l'homme signifie le passage non à l'abstrait, mais au concret. Tel est le témoignage de l'Evangile, témoignage en faveur du personnalisme. La libération spirituelle signifie une victoire sur la force qui tend à aliéner l'homme de lui-même : c'est en cela que consiste le sens de l'amour. Mais l'homme devient esclave facilement, sans s'en apercevoir. Il se libère grâce au principe spirituel qui lui est immanent, grâce au pouvoir qu'il possède de se soustraire au déterminisme extérieur. Or la nature de l'homme est tellement complexe et son existence tellement compliquée qu'il tombe facilement d'un esclavage dans un autre, dans celui de la spiritualité abstraite, et peut succomber au pouvoir de détermination d'une idée générale. L'esprit est un, indivisible et présent dans chacune de ses manifestations. Mais l'homme comme tel n'étant pas esprit, il en résulte qu'au point de vue spirituel chacun de ses actes peut se montrer partiel, abstrait, faussé. La libération définitive n'est possible que par la participation [278] de l'esprit de l'homme à l'esprit de Dieu, par la participation de l'homme à quelque chose de plus profond que son propre principe spirituel, que grâce à son retour à Dieu. Mais même le retour à Dieu peut être frappé de maladie et se transformer en idolâtrie. Aussi la purification doit-elle être permanente. Dieu ne peut agir que sur la liberté, dans la liberté et par la liberté, jamais sur la nécessité, dans la nécessité et par la nécessité. Son action ne se manifeste ni dans les lois de la nature, ni dans celles de l'État, et c'est pourquoi la doctrine de la Providence et de la grâce doit être révisée, la doctrine traditionnelle étant inacceptable.

La libération spirituelle est la réalisation de la personne, de l'intégralité de l'homme. Et c'est en même temps une lutte perpétuelle. La victoire sur le déterminisme de la matière ne constitue qu'un des côtés du problème de la personne, et pas même le côté principal. Ce dont il s'agit avant tout, c'est d'une victoire complète sur l'esclavage. Le monde est mauvais, non à cause de la matière, mais parce qu'il n'est pas libre, qu'il est asservi. Si la matière pèse sur nous d'un poids lourd, c'est à cause de la mauvaise direction donnée à l'esprit. L'opposition capitale n'est pas celle de l'esprit et de la matière, mais celle de la liberté et de l'esclavage. La victoire de l'esprit n'est pas celle sur la dépendance élémentaire de l'homme par rapport à la matière, car il y a une victoire plus difficile, celle sur les illusions mensongères qui sont pour l'homme une source d'esclavage, et d'un esclavage dont il se rend le moins compte. Le mal se présente dans l'existence humaine non seule-

ment à découvert, mais aussi sous le faux aspect du bien. Les idoles que l'homme vénère se dissimulent sous les apparences du bien. L'Antéchrist peut séduire par sa fausse ressemblance avec le Christ. C'est ce qui se produit à l'intérieur du monde chrétien. Beaucoup d'idées abstraites, générales et universelles sont un mal sous une forme sublimée. C'est là un fait sur lequel j'insiste tout au long de ce livre. Il ne suffit pas de dire qu'il faut se libérer du péché, car le péché tentateur ne se présente pas seulement sous sa forme primitive : on peut encore succomber à l'*obsession* exercée par l'idée du péché et à la séduction d'une fausse lutte contre le péché [279] qu'on voit régner partout dans la vie. Ce qui rend l'homme esclave, ce n'est pas seulement le péché réel, mais aussi l'obsession par l'idée du péché qui empoisonne toute sa vie. C'est là une des déformations serviles de la vie spirituelle. L'esclavage que l'homme éprouve comme une violence extérieure qui excite sa haine est moins terrible que l'esclavage qui le séduit et qu'il finit par aimer. Tout relatif transformé en absolu, tout fini transformé en infini, tout profane transformé en sacré, tout humain transformé en divin revêtent un caractère démoniaque. Les rapports avec l'État, avec la civilisation, même avec l'Église peuvent également devenir démoniaques. Il y a en effet une Église, au sens existentiel du mot, en tant que réalisation de l'esprit communautaire entre les hommes, et il y a des Églises qui ne sont que des objectivations, de simples institutions sociales. L'idolâtrie et l'esclavage commencent lorsqu'une Église, en tant qu'objectivation et institution sociale, est proclamée sainte et infaillible. Ce fait constitue une déformation de la vie religieuse qui se trouve ainsi envahie par un élément démoniaque. La vie se trouve égarée, parce que livrée à des passions imaginaires, exagérées, exaltées, à des terreurs religieuses, nationales, sociales, humiliantes. C'est sur ce terrain que naît l'asservissement de l'homme. L'homme possède la faculté de transformer dans le plus terrible esclavage l'amour de Dieu et l'idée la plus sublime.

2

La victoire de l'esprit sur l'esclavage est, avant tout, une victoire sur la peur, sur la peur de la vie et sur la peur de la mort. Kierkegaard voit dans la crainte-angoisse le phénomène religieux fondamental et une manifestation significative de la vie intérieure. La Bible ne dit-elle pas que la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse ? Et cependant la crainte est un esclavage. Comment concilier ces deux interprétations ? L'homme éprouve dans ce monde la crainte de la vie et la peur de la mort. Cette crainte est peu intense et émoussée dans la vie quotidienne, qui est organisée de façon à procurer à l'homme une certaine [280] sécurité, bien que, cela va sans dire, il soit impossible d'éliminer complètement les dangers de la vie et celui de la mort. Mais plongé dans la vie quotidienne, absorbé par ses intérêts,

l'homme s'éloigne de la profondeur et de l'inquiétude qui monte de la profondeur. Heidegger dit avec raison que le *on* (*Das Man*) émousse le côté tragique de la vie. Mais tout ce qui concerne l'homme est contradictoire et a un double aspect. Si, d'une part, le quotidien émousse les craintes qui montent des profondeurs de la vie et sont inspirées par la mort, il en crée d'autres qui accablent l'homme toute sa vie durant et qui se rattachent aux affaires de ce monde. A vrai dire, c'est la peur qui inspire la plupart des mouvements politiques et détermine les formes socialisées de la religion. Le souci qui, d'après Heidegger, constitue la structure de l'être se transforme inévitablement en crainte, en peur ordinaire, qu'il faut distinguer de la crainte du transcendant. Il y a une crainte dirigée en bas, et une crainte dirigée en haut. La crainte de la vie et la crainte de la mort s'émoussent à force d'être orientées vers le quotidien, mais elles peuvent être vaincues par l'orientation vers le transcendant. La crainte peut être un état d'une qualité plus élevée que celui des natures superficielles, entièrement absorbées par le quotidien. Il n'en reste pas moins que l'homme obsédé par la crainte, quelle qu'elle soit, en est l'esclave. L'amour parfait chasse la crainte. L'intrépidité est l'état le plus haut de tous. La crainte qui asservit empêche de découvrir la vérité. Elle est génératrice de mensonge. C'est par le mensonge que l'homme croit se préserver du danger, et c'est sur le mensonge, et non sur la vérité, que s'édifie le règne du quotidien. Le monde objectivé est pénétré de mensonge d'un bout à l'autre. La vérité ne se révèle qu'à ceux qui sont sans peur. La connaissance de la vérité exige la victoire sur la peur, la vertu de l'intrépidité, du courage devant le danger. La plus grande peur, vécue et surmontée, peut devenir une source de connaissance ; mais la connaissance de la vérité s'obtient, non par la peur, mais par la victoire sur la peur. La peur de la mort constitue le paroxysme de la peur. Ce peut être une peur banale, une peur de basse qualité, mais ce peut être aussi une peur de haute qualité, une peur transcendante. Or, la [281] peur de la mort signifie l'esclavage de l'homme, l'esclavage qui est familier à tous. L'homme est l'esclave de la mort ; aussi la victoire sur cette peur équivaut-elle à la victoire sur la peur en général. On se trouve ainsi en présence d'une attitude contradictoire de l'homme à l'égard de la peur de la mort. L'homme craint non seulement sa propre mort, mais aussi celle des autres. Et, en même temps, il accepte facilement la mort causée par la violence, et, ce qu'il craint le moins, c'est la mort dont il est lui-même l'auteur et la cause, le meurtre qui est l'œuvre de ses propres mains. C'est là le problème du crime, qui est toujours un meurtre en puissance, sinon actuel. Le crime est inséparable du meurtre, comme le meurtre est inséparable de la mort. Les meurtres ne sont pas seulement commis par des bandits : il y a des meurtres organisés sur une vaste échelle par des États, par des hommes déjà au pouvoir ou qui viennent seulement de s'emparer du pouvoir. Et devant tous ces meurtres, l'horreur de la mort se montre émoussée ou même absente, alors que cette horreur devrait être doublement intense, puisqu'il s'agit de mort, et de mort causée par un meurtre. La peine de mort n'est plus considérée

comme un meurtre ; la mort au cours d'une guerre non plus. Pire que cela : elle cesse d'être considérée comme une source d'horreur. Il y faut voir la conséquence de l'objectivation de l'existence humaine, car dans le monde objectivé toutes les valeurs sont interverties. Au lieu d'être vainqueur de la mort, l'homme est devenu un meurtrier qui sème la mort. Et il tue pour créer une vie où il y ait moins de raisons de crainte. Il tue par peur, car tout meurtre, qu'il soit commis par un particulier ou par un État, est dicté par la peur et est un effet de l'esclavage. La peur et l'esclavage ont toujours des conséquences fatales. Si l'homme pouvait vaincre ses peurs d'esclave, il cesserait de tuer. C'est parce qu'il craint la mort que l'homme sème la mort, c'est parce qu'il se sent esclave qu'il veut dominer. Celui qui veut dominer est toujours obligé de tuer, et comme l'État vit dans une crainte perpétuelle, il ne peut faire autrement que de tuer. Il ne veut pas lutter contre la mort. Les hommes qui disposent du pouvoir ressemblent étrangement à des gangsters.

Je ne connais pas d'attitude plus morale à l'égard de la mort que celle de N. Fédorov. Il s'attriste à la mort de chaque être et il voudrait que l'homme devînt celui qui ressuscite les autres de la mort. Mais le sentiment de désolation devant la mort, surtout lorsque ce sentiment devient actif, n'a rien à voir avec la crainte de la mort. Le ressusciteur a surmonté cette crainte. Le personnalisme pose le problème de la mort et de l'immortalité autrement que ne le fait Fédorov. Celui-ci a raison de dire que la lutte contre la mort n'est pas une affaire personnelle, mais une œuvre commune. Ce n'est pas seulement ma mort qui me pose devant ce problème, mais celle de tous et de chacun. La réalisation de la personne a pour condition non seulement la victoire sur la crainte de la mort, mais aussi celle sur la mort elle-même. La réalisation de la personne est impossible dans le fini, elle suppose l'infini, non pas l'infini quantitatif, mais l'infini qualitatif, c'est-à-dire l'éternité. L'individu meurt parce qu'il est un produit du processus de l'espèce, mais la personne ne meurt pas, parce qu'elle est étrangère à ce processus. La victoire sur la crainte de la mort est une victoire de la personne spirituelle sur l'individu biologique. Mais ceci signifie, non une séparation entre le principe spirituel, qui est immortel, et l'homme mortel, mais une transformation de l'individu total. Il ne s'agit pas d'une évolution, d'un développement au sens naturaliste du mot. Le développement ne concerne que la partie ; ce qui est incapable de parvenir à la plénitude ; il est soumis à l'action du temps, ne s'effectue que dans le temps ; il n'est pas une victoire créatrice sur le temps. L'insuffisance, le mécontentement, l'état fragmentaire, l'aspiration au plus complet et au plus grand peuvent être des signes aussi bien d'un état inférieur que d'un état supérieur de l'homme. La richesse peut être une fausse plénitude, un faux affranchissement de l'esclavage. Le passage de l'insuffisance à la plénitude, de la pauvreté à la richesse peut être l'effet d'une évolution, et apparaît effectivement comme tel, lorsqu'il est vu du dehors. Mais derrière ce processus il s'en cache un autre, plus profond : c'est le processus de la liberté qui rompt le déterminisme. La

victoire sur la mort ne peut pas être la conséquence d'une évolution, le résultat de la nécessité ; elle est un acte [283] de création, d'activité créatrice auxquelles l'homme participe en coopération avec Dieu. Autrement dit, elle est un acte de liberté. La vie tendue et passionnée entraîne à la mort et est liée à la mort. Dans le tourbillon du monde de la nature, la vie et la mort sont inséparables. « Laissez la jeune vie jouer auprès de l'entrée de la tombe », a dit notre poète. La tension de la vie passionnelle entraîne à la mort, parce que cette vie est enfermée dans le fini, qu'elle ignore l'accès de l'infini et de l'éternel. Ce n'est pas en étouffant et en supprimant le côté passionnel et tendu de la vie qu'on parvient à la vie éternelle, mais c'est en lui faisant subir une transfiguration spirituelle, en la pénétrant de l'activité créatrice de l'esprit. La négation de l'immortalité est un signe de lassitude, un renoncement à l'activité.

3

L'activité créatrice est un affranchissement de l'esclavage. L'homme n'est libre que pour autant qu'il est animé d'un élan créateur. La création nous plonge dans l'extase de l'instant. Les produits de la création existent bien dans le temps, mais la création elle-même est en dehors du temps. On peut en dire autant de tout acte héroïque, qui peut n'être subordonné à aucun but et être seulement l'extase de l'instant. Mais l'acte héroïque peut être aussi une source de tentation, d'orgueil, d'affirmation de soi-même. C'est l'héroïsme pur, tel que le concevait Nietzsche et que le conçoit par exemple Malraux. L'extase libératrice peut revêtir chez l'homme des formes variées. Il y a l'extase de la lutte, l'extase érotique, il peut aussi y avoir l'extase de la colère pendant laquelle l'homme se sent capable de détruire le monde entier. Il y a l'extase du service accepté comme un sacrifice, l'extase de la croix, c'est-à-dire l'extase chrétienne. L'extase signifie toujours une sortie de l'état d'emprisonnement et d'asservissement, la sortie vers l'instant de la liberté. Mais l'extase peut aussi procurer un affranchissement illusoire et plonger l'homme dans une servitude encore plus grande. Il y a des extases qui suppriment les frontières de la personne et la plongent dans l'impersonnel élément cosmique. L'extase spirituelle [284] est caractérisée par le fait qu'elle raffermit la personne, au lieu de la détruire. La personne à l'état d'extase doit bien sortir d'elle-même, mais tout en restant elle-même. On est esclave aussi bien lorsqu'on est enfermé en soi que lorsqu'on se dissout dans l'impersonnel élément du monde. Dans le premier cas, on est victime de la tentation de l'individualisme, dans le second, de celle de la tentation du collectivisme cosmique et social. La libération spirituelle de l'homme est une orientation vers la liberté, vers la vérité, vers l'amour. La liberté ne peut pas être vide d'objet. Connaissez la vérité, et c'est elle qui vous rendra libre. Or pour connaître la vérité, il faut déjà être libre, faute de quoi la vérité

n'aura pas de prix, et sa découverte ne sera d'ailleurs pas possible. Mais, de son côté, la liberté suppose l'existence de la vérité, de Dieu, d'un sens. C'est cela qui libère, et c'est à la vérité et au sens que conduit la libération. La liberté doit être pénétrée d'amour, et l'amour de liberté. C'est seulement par l'association de l'amour et de la liberté que se réalise la personne libre et créatrice. L'affirmation exclusive de l'un de ces principes constitue toujours une diminution et une mutilation de la personne humaine ; chacun d'eux, isolé de l'autre, peut devenir une source de tentation et d'asservissement. L'objectivation de l'esprit a pour effet l'attraction en bas de ce qui est en haut, l'adaptation du supérieur à l'inférieur ; dans l'incarnation créatrice de l'esprit, c'est l'inférieur, c'est-à-dire la matière du monde, qui s'élève ; ce sont les données du monde qui subissent une transformation.

Dans sa manière d'envisager les rapports qui existent entre ce monde, dont l'homme se sent être esclave, et l'autre monde, qui doit être celui de sa libération, la conscience humaine tombe dans toutes sortes d'illusions. L'homme étant le point d'intersection de deux mondes, une des illusions dont nous parlons consiste en ce qu'il conçoit la différence entre ces deux mondes comme une différence substantielle. En réalité, il s'agit d'une différence entre deux modes d'existence. L'homme passe de l'esclavage à la liberté, de l'état fragmentaire à l'intégralité, de l'impersonnel à la personne, de la passivité à l'activité créatrice, autrement dit à la spiritualité. Ce monde-ci est un monde d'objectivation, de déterminisme, d'hostilité, [285] d'aliénation, de lois. « L'autre » monde est un monde de spiritualité, d'amour, de liberté, de fraternité. L'autre illusion consiste en ce que les rapports entre les deux mondes sont conçus comme une transcendance objectivée absolue, ce qui fait qu'on attend passivement le passage de l'un dans l'autre, sans le moindre effort actif. En réalité, le monde de la spiritualité, l' « autre » monde, le royaume de Dieu n'est pas seulement un objet d'attente, mais il s'édifie par l'activité créatrice de l'homme, il est une transfiguration créatrice de ce monde-ci qui souffre de la maladie de l'objectivation. Il s'agit d'une révolution spirituelle. Si l' « autre » monde ne peut être créé par les seuls efforts humains, il ne peut pas non plus être créé sans notre activité créatrice. Et nous arrivons ainsi au problème eschatologique, au problème de la fin de l'histoire et de l'affranchissement de l'homme de la servitude de l'histoire.

4.2. La séduction de l'histoire. L'histoire source d'esclavage. Double conception de la fin de l'histoire. Eschatologisme actif et créateur.

1

C'est l'histoire qui constitue la plus grande tentation de l'homme et la plus grande source de son esclavage. Le caractère massif de l'histoire et la grandeur apparente des processus dont elle se compose s'imposent d'une façon extraordinaire à l'homme qui est littéralement écrasé par elle et consent à être l'arme du devenir historique, au service de la ruse de la raison (*List der Vernunft*, de Hegel). Nous avons déjà décrit le conflit tragique qui existe entre la personne et l'histoire, et montré que ce conflit était insoluble. Il s'agit maintenant d'examiner cette question du point de vue eschatologique. L'histoire est faite d'interventions actives de ce qu'on appelle les personnalités historiques, mais l'histoire au fond ne tient aucun compte de la personne, de ce que la personne a d'unique, d'irremplaçable, [286] d'irréproductible ; l'histoire s'intéresse au « général », alors même qu'elle s'occupe de l'individuel. L'histoire se fait pour l'homme moyen et pour les masses, mais l'homme moyen est une unité abstraite, et non un être concret. Pour l'homme moyen, tout autre homme moyen se transforme justement en moyen. Bien qu'elle soit faite par les hommes, l'histoire semble poursuivre des fins qui ne sont pas humaines ; elle se trouve sous le signe du général et de l'universel, l'un et l'autre dominant le particulier et l'individuel. L'homme est obligé d'accepter le poids de l'histoire, il est incapable d'en sortir et de s'en libérer, car c'est dans l'histoire que se réalise sa destinée. Ce n'est pas l'histoire de l'humanité qui fait partie de l'histoire du monde naturel, mais c'est celle-ci qui fait partie de celle-là. C'est l'histoire et non la nature qui révèle à l'homme le sens de la vie cosmique. Il y a dans l'histoire un conflit aigu entre la liberté et la nécessité, entre le sujet et l'objet. La liberté elle-même se transforme dans l'histoire en fatalité. Le christianisme est profondément historique, il est la révélation de Dieu dans l'histoire. Dieu intervient dans l'histoire et confère un sens à son mouvement. La méta-histoire fait irruption dans l'histoire, et tout ce qu'il y a de significatif dans l'histoire se rattache à cette irruption du méta-historique. Mais le méta-historique est inséparable de l'historique et s'y révèle. L'histoire est un lieu de rencontre de Dieu et de l'homme

et le théâtre de leur lutte dialogale. Et, pourtant, l'histoire est, pour la plus grande partie, néant et non-être, grandeur illusoire, et elle ne laisse transparaître que très rarement une existence authentique. L'esprit transparaît bien dans l'histoire et y agit, mais dans son objectivation historique il s'aliène de lui-même, s'épuise et finit par ne plus ressembler à lui-même. Pour la conscience humaine, l'histoire est contradictoire et provoque une double attitude de l'homme à son égard. L'homme n'accepte pas seulement le joug de l'histoire, ne lutte pas seulement pour y réaliser son destin, mais il a aussi une tendance à la diviniser, à sacraliser les processus dont elle se compose. Et c'est là le point de départ de la tentation exercée par l'historicisme et de l'esclavage dont il est la source. L'homme est tout prêt à s'incliner devant la nécessité historique et à voir dans la fatalité [287] historique l'action de la Divinité. La nécessité historique devient le critère des valuations, et la conscience de cette nécessité est proclamée comme étant la seule liberté possible. La tentation exercée par l'histoire est celle de l'objectivation. On peut dire que Hegel était comme l'incarnation philosophique de l'esprit, du génie de l'histoire. Et bien que la catégorie de liberté joue un grand rôle dans la philosophie de Hegel et qu'il définisse l'esprit comme étant la liberté, sa philosophie n'a été que celle d'un déterminisme radical, conséquent et logique (le déterminisme logique n'asservit pas moins l'homme que le déterminisme naturaliste). Hegel voulait persuader à l'homme qu'en histoire l'esclavage équivaut à la liberté. L'historiolâtrie de Hegel a exercé une influence énorme ; elle a notamment exercé une influence considérable sur le marxisme, qui a été également séduit par la nécessité historique. Hegel a soumis à l'histoire non seulement l'homme, mais aussi Dieu, dans lequel il voyait une création de l'histoire. Ce qui implique qu'on doit s'incliner devant les vainqueurs dont parle l'histoire, reconnaître que tout triomphe est conforme à la justice. L'historicisme, en tant que conception philosophique, engendre nécessairement un conflit avec les valeurs absolues, il affirme nécessairement le relativisme du bien et du vrai. L'homme, avec toutes les valeurs qui lui sont chères, devient simple matière de l'histoire, de la nécessité historique qui est, en même temps, le logos historique. L'homme est condamné à vivre dans le Tout historique, à y puiser le sens de son existence, qui dépasse le quotidien, bien que ce Tout étouffe et écrase son existence. Mais la vérité suprême exige que ce soit le Tout qui vive dans l'homme. La ruse de la raison dans l'histoire donne lieu au mensonge le plus flagrant : elle tue la vérité en la crucifiant pour ainsi dire. Il y a du criminel dans l'histoire, et ce criminel, qui est à la base de tous les soi-disant « grands » événements et inflige des souffrances à l'homme, montre justement que l'histoire doit avoir une fin et que c'est seulement quand elle aura pris fin que toute vérité pourra se réaliser. Il y a dans l'histoire de l'absurde, une absence de sens qui nous fait entrevoir un sens au-delà des limites de l'histoire. C'est cette absurdité, cette absence de sens qu'on appelle [288] la raison de l'histoire. Contre cet esprit universel de l'histoire se sont élevés chez nous Biélinski, à une certaine étape de sa

carrière, et Dostoïevski ; il a été attaqué également par Kierkegaard, et il doit voir se dresser contre lui tous les partisans du personnalisme. Le christianisme lui-même a subi la séduction et l'asservissement de l'esprit universel à l'histoire, il a cherché à s'adapter à la nécessité historique, et c'est cette adaptation qui a été prise pour une vérité universelle. Cela n'a servi qu'à affaiblir et à émousser l'eschatologisme du christianisme. On voyait dans le vrai eschatologisme chrétien un rappel « inopportun », « indélicat », choquant pour la raison et demandant l'impossible. Ceci pose d'une façon aiguë la question des rapports entre l'eschatologie et l'histoire. Mais le problème philosophique de l'histoire est avant tout un problème du temps. Diviniser l'histoire, c'est diviniser le temps historique.

2

Le problème du temps est au centre de la philosophie contemporaine : il suffit de nommer, à ce propos, des philosophes comme Bergson et Heidegger. Ce problème est d'une importance particulière pour une philosophie du type personnaliste. La philosophie de l'histoire est en grande partie une philosophie du temps, car l'histoire est inséparable du temps. En parlant de temps, on n'entend pas toujours la même chose. Le temps a en effet des sens différents entre lesquels il faut distinguer. Il y a trois ordres de temps : le temps cosmique, le temps historique et le temps existentiel. Et chaque homme vit dans ces trois ordres de temps. Le temps cosmique est symbolisé par un cercle ; il est rattaché au mouvement de la terre autour du soleil, à la division en jours, en mois et en années, au calendrier et aux horloges. C'est un mouvement circulaire, fait de retours incessants : succession du jour et de la nuit, de l'automne et du printemps. C'est le temps de la nature et, en tant que faisant nous-mêmes partie de la nature, nous vivons dans ce temps. Les Grecs avaient une perception particulièrement nette pour le temps cosmique, ils étaient préoccupés surtout par la contemplation [289] esthétique du cosmos et étaient indifférents au temps historique. Le temps n'est pas une forme éternelle et figée dans laquelle l'existence du monde et celle de l'homme seraient fixées une fois pour toutes. Il n'y a pas seulement des changements dans le temps, mais le temps lui-même peut subir des changements. On peut concevoir un renversement du temps, voire la fin du temps, c'est-à-dire la disparition du temps. Le temps est un mode d'existence et dépend du caractère de l'existence. Il est inexact de dire que, s'il y a changement et mouvement, c'est parce qu'il y a un temps ; il est plus exact de dire que le temps n'existe que parce qu'il y a mouvement et changement. C'est la nature du changement qui détermine la nature du temps. Le temps cosmique résulte des changements qui ont lieu dans le monde objectivé de la nature ; c'est un temps objectivé qui se prête au calcul mathématique, à la détermination numérique, au fractionnement, à l'addition. Les jours et les heures sont fractionnés

en minutes et en secondes et forment par leur addition des mois et des années. Les secondes du temps cosmique, qui est à la fois le temps mathématique, sont les atomes du temps divisible. Le temps cosmique est un temps rythmique. Mais il est aussi le temps divisé en passé, présent et futur. Le monde objectivé est un monde pour ainsi dire temporalisé. Et c'est cette temporalisation qui peut être considérée comme une maladie du temps. Le temps divisé en présent, passé et futur est un temps malade qui ronge l'existence humaine. Or, à la maladie du temps est associée la mort. Le temps nous entraîne irrésistiblement vers la mort, il est la maladie qui conduit à la mort. La vie naturelle et cosmique dans le temps naturel et cosmique repose sur la succession de la naissance et de la mort ; elle connaît la périodique renaissance printanière de la vie, mais cette renaissance se fait non au bénéfice de ceux qui ont été emportés par la mort, mais au bénéfice d'autres. La victoire sur la mort est impossible dans le temps cosmique. Le présent, qui est insaisissable, parce qu'il se décompose en passé et en futur, abolit le passé pour être, à son tour, aboli par le futur. Bien que la vie soit inépuisable, le règne de la vie est subordonné dans le temps cosmique à la mort. Le temps cosmique est le véhicule de la mort, non [290] pour l'espèce, mais pour la personne, il ignore la personne et ne s'intéresse pas à ses destinées. Mais l'homme est un être qui vit dans plusieurs dimensions du temps, sur plusieurs plans de l'existence. L'homme n'est pas seulement un être cosmique, naturel, soumis au temps cosmique, au mouvement circulaire. Il est également un être historique. Or, la vie historique est une réalité d'un autre ordre que celui de la nature. Sans doute, l'histoire est soumise, elle aussi, au temps cosmique, elle connaît le calcul par années et par siècles, mais elle connaît aussi son propre temps, le temps historique. Le temps historique est engendré par des mouvements et des changements autres que ceux qui ont lieu dans le circuit cosmique. Le temps historique est symbolisé, non par un cercle, mais par une ligne droite qui se prolonge indéfiniment en avant. La caractéristique du temps historique consiste justement dans cet élancement vers l'avenir, c'est de l'avenir que l'histoire attend la révélation de son sens. Le temps historique apporte toujours une nouveauté ; grâce à lui, ce qui n'a pas été devient. Il est vrai que le temps historique présente, lui aussi, des retours et des répétitions, on peut y découvrir des ressemblances. Mais tout événement du temps historique est un événement individuel, particulier, chaque décade et chaque siècle apportent une vie nouvelle. Et la lutte même contre le temps historique, contre la tentation de l'histoire et l'esclavage qu'elle impose se déroule, non au sein du temps cosmique, mais au sein du temps historique lui-même, qui a des rapports plus étroits avec l'activité humaine que le temps cosmique. Mais de cette lutte, la personne sort chaque fois avec de nouvelles blessures et une aggravation de son esclavage, et il lui arrive de chercher parfois à s'évader de cet esclavage en se transportant sur le plan cosmique de l'existence. Dans le cosmos, la divinité se reflète bien plus que dans l'histoire, mais il s'agit d'un cosmos que l'homme cherche à atteindre à travers une nature objectivée et un

temps objectivé. Le temps historique est également un temps objectivé, mais il comporte un élan partant d'une couche plus profonde de l'existence humaine. Le temps historique est tendu vers l'avenir. Tel est un de ses aspects. Mais il en a un autre, puisqu'il se rattache également au passé [291] et à la tradition qui assurent une continuité des temps. Sans cette mémoire et cette tradition, au sens profond du mot, il n'y aurait pas d'histoire. Ce sont la mémoire et la tradition qui font l' « historique ». Le temps historique est à la fois conservateur et révolutionnaire, il n'affecte pas les couches les plus profondes de l'existence humaine qui, elles, ne font pas partie du temps historique. Le temps historique engendre des illusions : illusion du conservatisme qui situe le règne du meilleur, de l'authentique, de la perfection, de la beauté dans le passé, et illusion du progrès qui fait reculer dans l'avenir l'âge de la plénitude et de la perfection. Ne sentant pas la plénitude dans le présent, l'homme la recherche dans le passé ou dans l'avenir, surtout aux époques de transition, aux époques troubles de l'histoire. Telle est l'illusion tentante de l'histoire. Le présent qui contiendrait la plénitude et la perfection ne serait pas une fraction du temps, mais une évasion du temps, non un atome du temps, mais, pour nous servir des paroles de Kierkegaard, un atome de l'éternité. Ce qui a été vécu au fond de cet instant existentiel reste, tandis que les instants qui suivent et font partie de la ligne du temps disparaissent, en raison du peu de profondeur de leur réalité. Outre le temps cosmique et le temps historique, objectivité et soumis au nombre, il y a le temps existentiel, le temps de profondeur. Il est impossible d'isoler par la pensée le temps existentiel du temps cosmique et du temps historique, car il existe entre ces temps une pénétration réciproque. *Kairos*, dont parle si volontiers Tillich, constitue comme une intrusion de l'éternité dans le temps, une interruption du temps cosmique et du temps historique, un accomplissement du temps. À cela se rattache la conscience messianique et prophétique qui, du fond du temps existentiel, nous parle du temps historique. Le symbole le plus propre à donner une idée du temps existentiel, ce n'est ni le cercle, ni la ligne, mais le point. Cela signifie justement que le temps existentiel ne saurait être symbolisé par un signe spatial. Le temps existentiel est un temps intérieur, non extériorisé dans l'espace, non objectivé. C'est le temps du monde de la subjectivité, non de celui de l'objectivité. Il échappe au calcul mathématique, il ne se laisse ni additionner, ni décomposer. L'infinité du [292] temps existentiel est une infinité qualitative, et non quantitative. L'instant du temps existentiel ne se laisse pas définir par un nombre, il n'est pas une fraction de temps dans l'ensemble du temps objectivé. L'instant du temps existentiel est une échappée vers l'éternité. Il serait inexact de dire que le temps existentiel se confond avec l'éternité, mais on peut dire que par certains de ses instants il participe de l'éternité. Chacun de nous a l'expérience de certains instants par lesquels il croyait toucher à l'éternité. La durée du temps existentiel n'a rien de commun avec celle du temps objectivé, cosmique et historique. Cette durée dépend de l'intensité des expériences internes, qui font partie de l'existence humaine. Des

instants qui, au point de vue objectif, peuvent être considérés comme brefs, apparaissent à l'expérience interne comme infinis, et cela aussi bien lorsqu'il s'agit d'instants de souffrance que d'instants de joie et d'enthousiasme. Tout état d'extase nous transporte du monde objectivé et mathématique dans l'infini qualitatif existentiel. Un instant peut être une éternité, un autre peut être un mauvais infini. On dit que les heureux ne regardent pas leur montre, ce qui signifie que le bonheur est une évasion du temps mathématique, avec son calendrier et sa division en jours et en heures. Comme la plus grande partie de notre vie est faite de malheurs, elle se trouve pour ainsi dire clouée au temps mathématique. La souffrance est un phénomène d'ordre existentiel, mais, en s'objectivant dans le monde mathématique, elle apparaît infinie au sens qualitatif du mot. La monstrueuse et absurde doctrine des tourments éternels qui attendent l'homme dans l'enfer a sa racine dans l'expérience existentielle de la souffrance et résulte de la confusion entre le temps existentiel et le temps objectivé, mathématiquement calculable. Lorsqu'un homme dit qu'il éprouve des souffrances infernales qui semblent ne devoir jamais prendre fin, il nous révèle son expérience interne qui est celle d'une souffrance d'une extrême intensité. Mais cet infini illusoire n'a rien de commun avec l'éternité, il peut au contraire signifier qu'on se trouve dans un temps non existentiel, sans aucune possibilité de s'évader vers l'éternité. La douloureuse subjectivité revêt la forme de l'objectivité ontologique. Tout ce qui arrive dans le temps [293] existentiel suit une ligne verticale, et non horizontale. Sur la ligne horizontale, ce temps ne forme qu'un point qui marque l'émergence de la profondeur à la surface. Les événements du monde existentiel se groupent sous la forme d'une ligne horizontale sur une surface plane, à cause des déplacements de ces points, dont chacun marque l'émergence de la profondeur à la surface. Il se produit ainsi une extériorisation de ce qui ne se prête pas à l'extériorisation, une objectivation de ce qui ne peut trouver son expression dans l'objet. Tout acte de création s'accomplit dans le temps existentiel et est seulement projeté dans le temps historique. L'élan créateur et l'extase créatrice sont en dehors du temps objectivé et mathématique, ils se manifestent, non dans la dimension horizontale, mais dans la dimension verticale de l'espace. Mais le résultat de l'acte créateur s'extériorise dans le cours temporel de l'histoire. L'existentiel fait irruption dans l'historique, lequel réagit, à son tour, sur l'existentiel. Tout ce qui est significatif, tout ce qui est vraiment grand dans l'histoire est dû à un élan vers l'existentiel, est une expression de la subjectivité créatrice. Ce qui caractérise le phénomène historique représenté par les grands hommes. C'est pourquoi l'histoire présente des solutions de continuité, en rapport avec l'irruption de ces élans ; et c'est pourquoi l'histoire ne se présente jamais comme un processus ininterrompu. Il y a dans l'histoire une méta-histoire qui n'est pas le produit de l'évolution historique. L'histoire a un côté miraculeux qui ne s'explique pas par l'évolution historique et par les lois historiques : les miracles de l'histoire sont dus à l'irruption des événements du monde existentiel dans le monde

historique qui est trop limité pour contenir ces événements tels qu'ils se produisent, c'est-à-dire dans leur état complet. La révélation de Dieu dans l'histoire est une de ces irruptions du temps existentiel dans le temps historique. Tous les événements significatifs de la vie du Christ ont évolué dans le temps existentiel et ne font que transparaître, à travers le milieu alourdi de l'objectivation, dans le temps historique. Le méta-historique ne coïncide jamais totalement avec l'historique, l'histoire faisant toujours subir des déformations à la méta-histoire, afin de l'adapter à son propre niveau. [294] La victoire définitive de la méta-histoire sur l'histoire, du temps existentiel sur le temps historique signifierait la fin de l'histoire. Sur le plan religieux, cela signifierait la coïncidence de la première apparition du Christ avec la seconde. Entre ces deux apparitions méta-historiques du Christ se trouve le temps historique à l'état de tension dans lequel l'homme passe par toutes les tentations et toutes les servitudes. Ce temps historique ne peut jamais prendre fin par lui-même, il est lancé vers l'infini qui ne peut jamais se transformer en éternité. Il y a deux moyens de sortir du temps historique : vers le temps cosmique et vers le temps existentiel. Le passage du temps historique au temps cosmique est celui du naturalisme, lequel peut assumer un caractère mystique. L'histoire revient à la nature, entre dans le circuit cosmique. L'autre passage est celui du temps historique au temps existentiel. C'est celui de l'eschatologisme. L'histoire entre dans le règne de la liberté spirituelle, de sorte que la philosophie de l'histoire est, en fin de compte, et toujours, soit naturaliste, bien que se servant des catégories de l'esprit, soit eschatologique. Le temps historique et tout ce qui y arrive ont un sens, mais ce sens se trouve au-delà des limites du temps historique lui-même, dans la perspective eschatologique. L'histoire constitue un échec de l'esprit ; ce n'est pas dans l'histoire que se forme le royaume de Dieu. Mais cet échec lui-même a un sens, comme ont un sens toutes les grandes épreuves subies par l'homme et toutes les tentations dont il a l'expérience. Ces épreuves et ces tentations servent justement à éprouver la liberté de l'homme. Mais la théorie optimiste du progrès est inconsistante et en opposition complète avec le personnalisme. Le progrès est sous la dépendance complète du temps générateur de la mort. La philosophie n'a jamais posé sérieusement le problème de la fin de l'histoire et du monde, et même les théologiens ne l'ont jamais pris au sérieux. Il s'agit en effet de savoir si le temps peut être vaincu. Il peut l'être, lorsqu'il n'est pas une forme objective, mais le produit de l'existence devenue étrangère à elle-même. Une irruption venant de la profondeur peut alors mettre fin au temps, surmonter l'objectivité. Mais cette irruption venant des profondeurs ne peut pas être l'œuvre de l'homme seul, elle [295] est également l'œuvre de Dieu, une œuvre accomplie en commun par l'homme et par Dieu, une œuvre théo-anthropique. Nous sommes ici en présence du problème le plus difficile, celui de l'action que la Providence divine exerce sur et dans le monde. Tout le secret consiste en ce que l'action de Dieu s'exerce, non sur le côté déterminé de la nature objectivée, mais à travers la liberté de l'homme.

3

L'Apocalypse repose sur le paradoxe du temps, et de là vient la si grande difficulté de son interprétation. A vrai dire, d'ailleurs, l'interprétation du symbolisme de l'Apocalypse est une occupation assez oiseuse. Je n'ai nullement l'intention de m'y livrer. J'estime qu'il est suffisant de poser seulement le problème philosophique de la fin de l'histoire. Le paradoxe consiste en ce qu'on se représente la fin de l'histoire en la situant dans le temps, alors que la fin de l'histoire sera en même temps la fin du temps, plus précisément du temps historique. La fin de l'histoire est un événement du temps existentiel, mais, en même temps, c'est un événement qu'on ne peut se représenter comme s'accomplissant en dehors de l'histoire. La fin de l'histoire, événement du temps existentiel, se produit aussi bien en-deçà qu'au-delà de l'histoire. En effet, ne pouvant pas être objectivée, la fin de l'histoire ne peut être ni comprise ni expliquée. Tout ce qui est significatif dans le temps existentiel apparaît comme un paradoxe dans le temps historique. Il y a deux manières de comprendre l'Apocalypse : la manière passive et la manière active. C'est la première qui joue le principal rôle dans l'histoire de la conscience chrétienne. On pressent et on attend passivement la fin du monde, qui doit être l'œuvre de Dieu seul, l'effet du jugement de Dieu sur le monde. Ou bien la fin du monde peut être activement préparée par l'homme, dépendre aussi de l'activité humaine, c'est-à-dire être une œuvre théo-anthropique. L'attente passive de la fin est accompagnée d'un sentiment d'angoisse, tandis que sa préparation active est une lutte et peut être accompagnée du pressentiment d'une victoire. La conscience apocalyptique [296] peut être conservatrice et réactionnaire, et c'est, en effet, ce qu'elle a souvent été ; mais elle peut aussi être créatrice et révolutionnaire, et c'est ce qu'elle doit être. On a beaucoup abusé des pressentiments apocalyptiques de la fin du monde. Toute époque historique finissante, toute classe sociale en voie de disparaître s'imaginent facilement que leur mort signifiera la fin du monde. La Révolution française et les guerres napoléoniennes ont été suivies de pressentiments apocalyptiques. Et ce sont aussi des pressentiments apocalyptiques qui ont précédé la fin de la Russie tzariste. Vladimir Soloviev et Constantin Léontiev ont eu une conscience apocalyptique passive. La conscience apocalyptique de N. Fédorov fut active ; elle était d'une hardiesse géniale, malgré l'insuffisance de sa philosophie. La conscience apocalyptique conservatrice éprouve une terreur devant la perte de ce qu'elle considère comme le contenu sacré de l'histoire. Mais la conscience apocalyptique révolutionnaire travaille activement à la réalisation de la personne humaine et d'une société fondée sur la reconnaissance du principe de la personne. L'attitude active à l'égard de la fin de l'histoire suppose une longue période de transformation de la structure de la conscience, une révolution spirituelle et sociale se produisant encore dans le temps historique, révolution qui ne peut être l'œuvre de l'homme seul, mais

ne peut pas non plus s'accomplir sans les efforts de l'homme, être le résultat d'une attente passive. L'expansion de l'Esprit transformateur du monde suppose l'activité de l'esprit de l'homme lui-même. L'activité humaine, à laquelle Fédorov faisait appel, est susceptible de faire faire à la conscience un grand pas en avant. Mais Fédorov ne parle pas de changement de structure de la conscience, il ne pose pas le problème des rapports entre le sujet et l'objectivation. La révolution spirituelle qui amènera la fin sera dans une grande mesure une victoire sur les illusions de la conscience. L'eschatologisme actif est une justification de l'activité créatrice de l'homme. L'homme se soustrait à l'empire de l'objectivation qui l'asservissait. Et cela pose sous un aspect nouveau le problème de la fin de l'histoire. La fin de l'histoire est une victoire du temps existentiel sur le temps historique, de la subjectivité créatrice sur l'objectivité, [297] de la personne sur le général et l'universel, de la société existentielle sur la société objectivée.

4

L'objectivation soumet et enchaîne toujours l'homme au fini, mais, en même temps, elle lui ouvre la perspective de l'infini quantitatif, mathématique. La fin de l'histoire, c'est l'affranchissement du pouvoir du fini et l'ouverture de la perspective de l'infini qualitatif, c'est-à-dire de l'éternité. L'eschatologisme actif est dirigé contre l'objectivation et contre la fausse identification de l'incarnation et de l'objectivation. Le christianisme est essentiellement eschatologique, d'un eschatologisme révolutionnaire, et non ascétique. Et la négation du caractère eschatologique du christianisme a toujours signifié une adaptation aux conditions du monde objectif, une capitulation devant le temps historique. L'objectivation donne lieu à tout un ensemble d'illusions de la conscience, tantôt conservatrices et réactionnaires, tantôt révolutionnaires et utopiques. C'est ainsi que la projection de l'harmonie du monde dans l'avenir, comme le fait la religion du progrès, est une illusion de la conscience. On situe dans une tranche du temps historique (l'avenir) ce qui ne peut se réaliser que dans le temps existentiel (la fin du temps historique). C'est ce qui a servi de point de départ à la géniale dialectique, déjà anticipée par Biélinski, par laquelle Ivan Karamazov voulait démontrer la nécessité de rendre à Dieu le billet d'entrée dans l'harmonie du monde. C'est une protestation contre l'objectivation. L'identification de l'Église et du royaume de Dieu, de l'idée historique de l'Église et de l'idée eschatologique du royaume de Dieu est une des illusions de la conscience objectivée qui remontent à saint Augustin. Cette identification a eu pour conséquence non seulement la sacralisation, mais une véritable divinisation d'objectivités historiques : de l'Église comme institution sociale, de l'État théocratique, de formes de vie figées. Le vrai millénarisme, c'est-à-dire l'attente de la réalisation du royaume de Dieu, non seulement dans le ciel, mais aussi sur la

terre, a été repoussé ; mais il revint triomphant sous [298] l'aspect d'un millénarisme faux ayant sacralisé ce qui est trop terrestre et trop humain, ce qui fait partie uniquement du temps historique. Néanmoins les réalisations de l'activité créatrice dans le temps existentiel auront des conséquences non seulement dans le ciel, mais aussi sur la terre ; elles bouleverseront l'histoire. Les illusions de la conscience, sur lesquelles repose ce qu'on appelle le « monde objectif », peuvent être vaincues. L'activité créatrice de l'homme, celle qui change la structure de la conscience, peut servir non seulement à raffermir ce monde, à le doter d'une culture, mais aussi à le libérer, à amener la fin de l'histoire, c'est-à-dire l'instauration du royaume de Dieu, non plus symbolique, mais réel. Le royaume de Dieu ne signifie pas seulement l'expiation du péché, et le retour à l'innocence primitive, mais aussi la création d'un monde nouveau. Tout acte authentique de l'homme, tout acte de libération authentique contribuent à la création de ce monde, qui n'est pas seulement un « autre » monde, mais ce monde-ci transfiguré. Ce sera la libération de la nature de sa prison, la libération aussi du monde animal, dont l'homme est responsable. Et tout cela commence tout de suite, à l'instant même. L'accès à la spiritualité, la volonté de libération et de vérité sont déjà le commencement d'un autre monde. Il n'y a plus, dans ces conditions, de séparation entre l'acte de la création et le produit de la création, celui-ci se trouve pour ainsi dire inclus dans celui-là, il n'est pas extériorisé, la création comme telle étant déjà incarnation. La personne se dresse contre l'asservissement au général et à l'universel, contre l'objectif, contre les fausses saintetés, créées par l'objectivation, contre les nécessités de la nature, contre la tyrannie de la société, mais elle accepte la responsabilité du sort de tous, de toute la nature, de tous les êtres vivants, de tous les souffrants et humiliés, de tout le peuple et de tous les peuples. Ma personne vit l'histoire du monde, comme sa propre histoire. Si l'homme doit s'élever contre la servitude de l'histoire, ce n'est pas pour s'isoler, mais pour faire entrer toute l'histoire dans son infinie subjectivité, dans laquelle le monde fait partie de l'homme.

La revendication conséquente du personnalisme, poussée jusqu'au bout, est celle de la fin du monde et de l'histoire ; [299] non celle d'une attente passive de cette fin, dans la crainte et l'angoisse, mais celle de sa préparation active, créatrice. Ceci comporte un changement d'orientation radical de la conscience, l'affranchissement de toutes les illusions ayant revêtu la forme de réalités objectives. La victoire sur l'objectivation n'est en effet qu'une victoire du réalisme sur l'illusionnisme, sur le symbolisme cherchant à s'imposer comme un réalisme. C'est également l'affranchissement du cauchemar créé par l'illusion de l'enfer et de ses tourments éternels, par le faux dualisme du paradis et de l'enfer qui appartient tout entier au temps objectivé. Le chemin de l'homme passe par la souffrance, la croix et la mort, mais il conduit à la résurrection. Seule la résurrection de tout ce qui vit et a vécu est faite pour nous réconcilier avec le monde et ses processus. La résurrection, c'est la victoire sur le temps, un changement non seulement de

l'avenir, mais aussi du passé. Cette résurrection, impossible dans le temps cosmique et historique, est possible dans le temps existentiel. C'est en cela que réside le sens de l'avènement du Rédempteur et de Celui qui fait ressusciter. Ce qui fait grand honneur à l'homme, c'est son refus de se résigner à l'extinction et à la mort, à sa propre disparition définitive, et à celle de n'importe quelle créature, dans le passé, dans le présent et dans le futur. Tout ce qui n'est pas éternel est intolérable ; tout ce qui a une valeur dans la vie perd cette valeur, lorsqu'il n'est pas éternel. Mais dans le temps cosmique et historique, dans la nature et dans l'histoire, tout est passager, tout disparaît ; c'est pour cela que le temps doit prendre fin, qu'il ne devra plus y avoir de temps. L'asservissement de l'homme au temps, à la nécessité, aux illusions de la conscience disparaîtra. Tout se trouvera intégré dans la réalité authentique de la subjectivité et de la spiritualité, dans la vie divine ou, plus précisément, dans la vie à la fois divine et humaine. Mais cela suppose des luttes sévères, des souffrances et des sacrifices. Il n'y a cependant pas d'autre chemin. Ce n'est pas par la seule contemplation qu'on peut parvenir au royaume de Dieu. Proust, qui éprouvait douloureusement le problème du temps qui s'écoule, voulait renverser le temps, ressusciter le passé par la mémoire créatrice, par la passive contemplation esthétique. [300] Ce fut une illusion, bien que portant sur un thème profond. N. Fédorov voulait vaincre la mort, inverser le temps, changer le passé par l' « œuvre commune » de la résurrection active. C'était une grande idée chrétienne, mais qui ne se rattachait pas assez étroitement au problème de la personne et de la liberté, au problème de la victoire de la conscience sur l'objectivation. L'esclavage de l'homme n'est pas autre chose que la conséquence de sa chute, de son péché. Cet état de chute et de péché comporte une certaine structure de la conscience et ne peut pas être vaincu uniquement par le repentir et l'expiation du péché, mais cette victoire exige l'intervention active de toutes les forces créatrices de l'homme. C'est seulement lorsque l'homme aura accompli ce qui est conforme à sa vocation qu'il y aura une seconde apparition du Christ, un nouveau ciel et une terre nouvelle : le royaume de la liberté.